

Tartu Ülikool
Humanitaarteaduste ja kunstide valdkond
Ajaloo ja arheoloogia instituut
Üldajaloo osakond

Elsbeth Hanna Aarsalu

Müütiliste figuuride allilma mineku ja tagasituleku
müüdimustrist Kreeka, Mesopotaamia ja Egiptuse
kultuuriruumis

Bakalaureusetöö

Juhendaja: dotsent Mait Kõiv

Tartu
2017

Sisukord

Sissejuhatus	3
1. Kreeka	6
1.1 Demeter ja Persephone	6
1.2 Ktoonilise Dionysose roll uuritavas müüdimustris	12
1.3 Aphrodite ja Adonis.....	16
2. Mesopotaamia	19
3. Egiptus.....	23
4.1 Demeteri ja Persephone ning Dionysose telg	27
4.2 Persephone ja Dionysose ning Adonise telg.....	29
4.3 Demeteri ja Kore ning Inanna ja Dumuzi telg.....	30
4.4 Adonise ja Aphrodite ning Inanna ja Dumuzi telg	31
4.5 Isise ja Osirise müüt dionüüslike elementidega.....	32
4.6 Isise ja Osirise müüt Demeteri sfääris	33
5. Müüdi ja rituaali diskursus: tõlgendused	35
Antiikallikad.....	40
Bibliograafia.....	42
Summary	44

Sissejuhatus

Inimene on kogukondliku eluviisi raames endale ikka teatud mütoloogise maailmapildi loonud. Erinevate kultuuride pärimused pakuvad uurijale hulgaliselt materjali kunagi valitsenud maailmakorralduse, võimuhete, eluolu ja ühiskondlike struktuuride kohta. Müüdid¹ kajastavad ühtlasi inimese mõtlemislaadi, ja seda, kuidas eri ajastutel on maailma tajutud ning lahti mõtestatud. Müütidest ajaloolist tõde otsida ei saa, kuid erinevate kultuuriruumide mütoloogilist materjali võib kõrvutada ning võrdluse teel ühiste nimetajate alla viia. Kogukondade religioosset maailmapilti kujundas ja väljendas lisaks mütoloogiale ka rituaalne tegevus, ja kuigi geograafiliselt piiritletum, ületab seegi ühe kultuuriruumi piirid, pakkudes paralleelide leidmiseks müütidega samaväärset uurimismaterjali.

Käesolev töö keskendub müütides levinud mustriks, milles jumalus või kangelane läheb teatud perioodiks ära või sureb, järgneb kaoseperiood ning ühes tegelase tagasituleku või taassünniga normaalsus taastatakse. Uurimise alla on võetud Kreeka, Mesopotaamia ja Egiptuse nimetatud mustrit esindavad müüdid ja nendega seotud rituaalne tegevus. Kreeka mütoloogiast pakuvad enim võrdlusainet viljakusjumalanna Demeteri ja tema tütre Persephone ning Aphrodite ja tema sureliku kaaslase Adonise müüt. Kreeka osa täiendab sarnase kaduva figuurina orfilise traditsiooni Dionysos ning selles versioonis tema emaks peetav juba allilma valitsev Persephone. Kreeka müütilise materjali puhul ei saa kõrvale vaadata Lähis-Ida mõjust ning nõnda lisanduvad üldpilti Inanna ja Dumuzi, kelle Kreeka edasiarendust Aphrodite ja Adonis endast kujutavad. Egiptuse suunalt pakub võrdlusainest Isise ja Osirise müüt.

Töö on üles ehitatud kolme suurema teemaplokina (Kreeka, Mesopotaamia ja Egiptus), millest igaüks sisaldab esmalt peamiseid müüdiversioone ja seejärel kirjalike allikate ning arheoloogiliste leidude põhjal tuvastatud rituaalset praktikat. Esimeses peatükis leiavad käsitlemist klassikalised kreeka müüdid ning neid toetavad rituaalid, teises peatükis järgnevad Mesopotaamia ja kolmandas Egiptuse analoogse loogikaga lood ning nendega kaasnev rituaalne tegevus. Neljandas peatükis esitatakse kolme kultuuriruumi võrdlus figuride, motiivide ja kultustegevuse korduste ning võimalike paralleelide abil. Võrdluste puhul on lähtutud arusaamast, et Kreeka kultuuriruumi siseste seoste esitamine võiks luua soodsa pinnase

¹ Sõna „müüt“ (kr k *μῦθος*) esines Homerosel tähenduses „kõne, öeldud sõna“ või ka „lugu“, mille laulikud publikule ette kandsid; klassikalisel ajajärgul lisandus sõnale „meelelahutusliku loo“ ja Roomas juba „väljamõeldud jutustuse/faabula“ varjund, kuid hilisemad viited fantastikale ja ebatõesusele teevad liiga müüdile kui sisemise, ja tõese, loogikaga jutustusele, nii nagu seda lugude tekke kaasajal mõisteti. Kreeka religiooni käsitlemist klassikuks peetav Walter F. Otto kasutab Homeroose müütidega edastatud sisu toonase tähenduse edasiandmiseks sõna „maailmataju“ (*Weltanschauung*), milles põimuvad nii müütides kujutatud kui ka inimesi realselt ümbritsev maailm.

sellele järgnevale Mesopotaamia ja Egiptuse pärimuse lisamisele. Seejuures ei püüa võrdlustuvastada ühtset, kõiki müüte hõlmavat versiooni, vaid püüab illustreerida pärimuse paindlikkust ning pakkuda kõnealusele mütoloogia-rituaali kompleksile omapoolseid tõlgendamisvõimalusi. Kreeka mütoloogiline materjal jääbki uurimust lähtepositsioonina raamima.

Võrdluse osa viib töö teise eesmärgini, mis võiks olla uuritavale muustrile vastavate müütide kirjeldamise ning võrdlemise kõrval teatud müüdiloogetika tuvastamine. Peategelasi, lugude narratiivi ja kultuse vorme uurides kumab läbi tava looduses toimuvaid aastaajalisi muutusi (nii kevade tulekut kui ka viljakusaasta vaheldumist) sarnaselt müüti vormida, lisaks korduvad ülestähendused surmajärgse elu kindlustamise ja surmastsenaariumi läbimängimise osas. Egiptuse Osiris on tihedalt surmasfääriga seotud, sama saab väita allilmas käiva Dumuzi ning leinalaulude adressaadi Adonise kohta. Ka dionüüslikus sfääris on teispoosus kesksel kohal ning Demeteri ja Persephone rituaalides tagatakse ühe võimalusena rahulik surmajärgsus. Teoreetilise osana lisandub viies peatükk, mis läheneb teemale võrdleva mütoloogia seisukohast. Et aga töö liiga laialivalgub poleks, on tehtud subjektiivne valik nende teooriate kasuks, mis keskenduvad sarnasele kaduva jumaluse muustrile. Müüdi ja rituaali probleemistiku keerulistele küsimustele käesolev töö vastata ei soovi.

Töö põhineb antiikautoritel ja nende seas domineerivad kreeka-rooma nimed, Egiptuse ja Mesopotaamia pärimuse fragmente leiab raidkirjadelt. Algallikate puhul on võimaluse korral kasutatud trükkis ilmunud tõlkeid, nende puudumisel või raske kättesaadavuse korral peamiselt digiraamatukogu „Perseus Digital Library“. Kuna algallikatest saab konkreetset müüti eraldiseisvana vaadeldes anda parema ülevaate, siis ei ole autorite loetelu ühes kohas täies mahus välja toodud. Selle leiab iga uue müüdi puhul vastava peatüki algusest. Mõlema maa müüdi ja rituaali kirjelduses on kasutatud ka arheoloogilist leiumaterjali.

Sekundaarkirjanduse osas on religiooniloolise tausta loomisel abiks James G. Frazer, Henri Frankfort, Mircea Eliade, Arnold van Gennep ja Sarah Iles Johnston,² Kreeka puhul Walter Burkert, Fritz Graf, Geoffrey Kirk, Martin P. Nilsson ja Walter Pater.³ Orfilist pärimust

² Frazer (1912: kui võimalik, siis on teostele viitamisel kasutatud esmatrüki ilmumisaastat, Frazeri mahuka ja mitmes etapis ilmunud teose puhul peatüki „Adonis, Attis, Osiris“ ilmumist) edastab idee vegetatsioonijumalustest, kelle surma ja taassünniga mängitakse läbi aastaajalised muutused. Frankfort (1948) võrdleb Egiptuse ja Mesopotaamia valitsemiskorraldust ning selle religioosset tähendust, Johnstoni (2004) kogumik sisaldab esseid ning entsüklopeedilist ülevaadet vana maailma religioossete sildade funktsioneerimisest.

³ W. Burkertilt (1972, 1984, 1985, 1987) on kasutatud rohkem teoseid, need käsitlevad ohvrituaale, Kreeka religiooni orientaalset osist ja lisaks pärineb temalt Kreeka religiooni üks põhjalikumaid ülevaateid. Veinijumala müsteeriumikultust kirjeldab Nilsson (1985). Fritz Grafi (1985), Geoffrey Kirki (1983) ja Walter Pateri (1928) teosed pakuvad müüdi ja rituaali tõlgendamisvõimalusi.

avavad Joseph O. Plassmann, Apostolos N. Athanassakis ja Benjamin M. Wolkow,⁴ Osirise kultust J. Gwyn Griffiths ja Saksa egiptoloogide väljaanne *Kemet*,⁵ Mesopotaamia ja Adonise seost Tryggve Mettinger, mesopotaamlaste religioossete arusaamade ja rituaali osas Vladimir Sazonov, Andreas Johandi Peeter Espak ja Johanna Stuckey.⁶

Nime- ja mõisteseletuste puhul on kasutatud Antiigileksikoni, Oxfordi Ülikooli klassikalist sõnaraamatut, vanakreeka-inglise leksikoni Liddell-Scott ja Menge-Güthlingu vanakreeka-saksa etimoloogiasõnastikku.

⁴ Plassmanni (1982) tõlgitud orfiliste hümnidega kaasneb autoripoolne ülevaade orfismi põhipunktidest, sama kordub Athanassakise ja Wolkowi (2013) uuemas versioonis.

⁵ Griffith (1980) avab Osirise müsteeriumide tausta.

⁶ Mettingeri (2001) teos edastab idee Adonisest kui surevast ja taassündivast jumalusest, Espak (2009) käsitleb sumerite teispoolse kontseptsioone, Stuckey (2005) püha abielu rituaali. Sazonovi, Johandi ja Espaki kogumik Vana-Lähis-Ida ajalugu.

1. Kreeka

1.1 Demeter ja Persephone

Müüt. Demeteri ja Persephone loo põhinarratiivi leiab Homeroose hümnist Demeterile (VII–VI saj⁷). Kuna lugu oli Kreeka ruumis üks populaarsemaid, selle rituaal Eleusise müsteeriumite näol aga Ateenas üks aasta tippsündmusi, siis esineb Demeteri ja Kore motiive väga paljude autorite tekstides. Hesiodos (VIII–VII saj) mainib *Theogonias* Kore müüti kui iidset ja teadatud lugu.⁸ Müüdi aktuaalsust kinnitavad Aleksandria poeedid Theokritos (III saj) ja Apollodoros (II saj). Detaile lisavad Sitsiilias töötanud Diodoros (I saj), Rooma poeet Ovidius (I saj–I saj m.a.j) ja mahuka Kreeka reisijuhi autor Pausanias (II saj m.a.j). Rituaali asjus avavad tausta kristlikud autorid Clemens Aleksandriast (II–III saj m.a.j) ja Hippolytos (III saj m.a.j). Samuti kristlikult Arnobiuselt (III–IV saj m.a.j) leiab lisandusi müüdi põhiosisele. Tausta loovad ka müütilisele Oprheusele omistatud hilishellenistlikud või Rooma-aegsed orfilised hümnid.

Homeroose hümn alguses veedab Demeteri tütar Persephone Nysa väljal Okeanose tütardega meeldivalt aega.⁹ Peagi köidab tema tähelepanu peajumala otsustusel neiule ahvatluseks seatud eriti kaunis nartsiss, mille järgi Persephone ka mõlema käega haarab. Maa lõheneb kaheks ning Perspephone haaratakse allilma valitseja Hadese võimusesse. Tema meeleheitlikud karjed ei leia vastust ja ainsana märkavad midagi kuujumalanna Hekate ning päikesejumal Helios. Peagi aimab Demeter kurja, rõivastub tumedatesse toonidesse ning asub mööda maad tüdart otsima, loobub leina näitamiseks jumalate toidust ambroosiast ning pesemistalitlustest. Helios teatab Demeterile tõe ja vihast Zeusi vastu väldib Demeter siitpeale Olümposel jumalate kokkusaamisi, asub tüdart otsima ning jõuab Keleose kotta Eleusises. Ka seal hoidub nüüdseks vana naise kuju võtnud Demeter kõigist mugavustest, istudes madalal taburetil ja juues vaid *kykeoni* (segu odrast, mündist ja veest). Keleose naine Metaneira usaldab Demeteri hoolde oma ainsama poja, Demophoni, kelle Demeter tahab tules hoidmise ning ambroosiaga võidmise läbi surematuks muuta. Metaneira ehmub jumalanna näiliselt kohutava tegevuse peale ning vihastunud Demeter viskab Demophoni maha, avaldab oma tõelise jumaliku olemuse ning käsib Eleusise elanikel tema auks müsteeriumite kultus rajada. Keleos ehitabki suure rahvahulga abil Demeterile templi. Kuna aga Demeter pole siiani oma tüdart näha saanud, toob ta inimkonnale üle kogu viljaka maa õnnetuse kaela: edaspidi vili ei tärka.

⁷ Kõik aastaarvud enne meie ajaarvamist, kui pole märgitud teisiti.

⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 913.

⁹ *Homeroose hümn Demeterile*, (siin ja edaspidi: HHD, teiste töös ettetulevate Homeroose hümnide ees seisab „HH“ ja hümn number).

Olümpose jumalad paluvad Demeterit maaviljakus taastada ja lõpuks lubab Hades Persephone oma valdustest ema juurde tagasi. Et aga Persephonest mitte täielikult ilma jääda, poetab allilma valitseja Persephonele granaatõuna seemneid söömiseks. Need kindlustavadki müüdi lõpplahenduse: kolmandiku aastast peab Persephone allilmas veetma, ülejäänud aja saab aga maa peal viibida Demeteri ning teiste jumalate juures. Kevade saabudes annab Demeter inimkonnale taimede viljaka kasvu tagasi ning siit saab alguse Eleusise müsteeriumite regulaarne tähistamine. Ühtlasi on Demeter kinkinud Eleusise valitsejatele oskuse vilja kasvatada.¹⁰

Apollodorose versioon erineb mõningate detailide osas.¹¹ Tema põhjal sai Demeter tõe teada Hermione inimestelt, autor mainib ka Keleose kajas leinavat jumalannat lõbustanud vanamoori Iambet¹² ning viimase siivutute sõnade rolli Demeterile pühendatud sügisese Thesmophoria viljakusfestivalil. Erinevalt Homeroses hümnist ei jää Demophon ellu, kuid müüti on sarnaselt Homerosega sisse kirjutatud viljakasvatuse algus: selle õpetas Demeter taas Triptolemosele, kuid Apollodorose sõnul on Triptolemos Demophoni vend.¹³ Sitsiillane Diodoros aga väidab, et Kore rööv toimus Sitsiilia saarel.¹⁴

Ovidiuse sulest pärit „Proserpina¹⁵ rööv“ sisaldab juba uusi nüansse.¹⁶ Jutustuse algusest tuleb välja, et Pluton pöördub ise Venuse ja tema teenri Cupido poole, et see teda armastuse noolest tabaks ning Proserpina temaga ühendaks. Allilma sisenetakse Cyane allika kaudu, kõnelemisvõime kaotanud Cyane ei saa aga Ceresele tõtt öelda, mispeale Ceres loeb veest leitud Proserpinale kuuluva vöö kaudu välja, et tütar on röövitud. Jumalanna katkub juukseid ja taob vastu rinda, seejärel toob maa peale kaosejõud ja viljatuse. Tõe ütleb talle nümf Alpheias ja palub seejärel maa karistamine lõpetada. Jutustus lõppeb Ceres palvega peajumala poole, et see oma tütre pärast südant liigutaks. Jupiter vastab, et Pluton pole üldse halb abikaasa, kuid

¹⁰ HHD, 150-155, 470-480. Keleose tütar oli jumalannale Eleusise häid valitsejaid tutvustanud: Triptolemost ja Dioklost, Polyxeinost ja Eumolpost, Dolichost ning enda isa Keleost. Nendele samadele meestele oskus Homeroses põhjal pärandatigi.

¹¹ Apollodoros, *Bibliotheca*, I.5.1-2.

¹² Iambe esines ka juba Homerosel, mil hoolikas vanadaam üritab Demeterit naljadega meelitada söögi- ja joogipoolist vastu võtma: HHD, 200-205.

¹³ Triptolemose päritolu jääbki lahtiseks: samas lõigus pakutakse poisi vanemateks veel Eleusise müütilist valitsejat Eleusist ja vanemale taustale viitavaid Okeanost ja Gaiat. Ovidiusel kannab juba laps ise, keda jumalanna põletamisrituaalis surematuks soovib muuta, Demophoni asemel Triptolemose nime: *Fasti*, IV.547-554.

¹⁴ Diodoros, V.2-3. Sitsiilia saart kujutatakse röövimiskohana selle eriliselt lopsaka looduse ja viljakandva maa tõttu, mistõttu avaldus Demeteri ikaldav karistus saarel eriti drastiliselt.

¹⁵ S.t Persephone; lõigu lõpuni kõik nimed rooma-päraselt (Venus – Aphrodite, Cupido – Amor, Ceres – Demeter, Proserpina – Persephone, Pluton – Hades, Jupiter – Zeus). Sama kordub hilisemates viidetes.

¹⁶ Ovidius, *Metamorfoosid*, V.353-578.

lubab neiu siiski allilmast maa peale. Lõpuridadest pärineb teistsugune sfääride jaotus: Proserpina peab poole aastast Plutoniga veetma, teise poole saab aga maa peal viibida.

Veel mainimata tegelasena esineb Eleusise loos Iakchos,¹⁷ kellega seostatakse väga mitmesugust pärimust. Orfilised hümnid seostavad Iakchose teiste Eleusisest tuntud figuuridega, nagu Dysaules ja Eubuleus.¹⁸ Nende kahe tegelase kohta edastab Pausanias Orpheuse sõnad: Eubuleus ja Triptolemos olid Dysaulese pojad Bauboga ja said mõlemad Demeterilt tänutäheks tütre kadumise info edastamise eest oskuse vilja külvata.¹⁹ Clemensi sõnul on Baubo ja Dysaules ning nende pojad Triptolemos, Eumolpos ja Eubouleus Eleusise ammused elanikud.²⁰ Eubuleuse kohta toob Clemens välja, et ühes Persephonega haaras sügavus ka tolle sigu.²¹ Clemens mainib Baubo märksa siivutuma tegevuse kirjelduses Iakchost otseselt, lastes Orpheusel kõneleda: “(Baubo) Ütles seda (Demeterile) ning tõstis oma kleidi üles, näitas kogu oma keha ega häbenenud. Ja väike Iakchos naeris ning lõi käega vastu Baubo ülakeha. Kui jumalanna (Demeter) seda märkas, naeris ta südamest, võttis jooginõu ning jõi segujooki.” Baubo eesmärk sai täidetud ning selle stseeni motiividest kujunes hilisem müsteeriumite tunnuslause.²² Arnobiuski kinnitab Baubo tegevuse ebasüüdsust, kuid Iakchost sellega seoses nimepidi ei maini.²³ Ovidius samastab Iakchose hoopis Bakchosega, mis oli üks Dionysose hüüdnimedest.²⁴ Demeteri ja Kore kõrval etendavad Iakchose ja Baubo tegelaskujud rituaalis teistest eelmainitutest olulisemat osa.

Rituaal. Demeteri ja Persephone lugu mängiti rituaalsel tasandil läbi Eleusise müsteeriumitel. Müsteeriumite lõppfaasis näidati pühitsetud inimestele sadade vaatajate silme all kindlas ruumis (nn Telesterionis) saladust, kuid hästi dokumenteeritud on vaid nende esimene osa – avalikud eelriitused Ateenas ja rongkäik Eleusisesse. Juba Homerose hümn mainib kultuse

¹⁷ Tegelas/nimetust mainib varaseimalt Herodotos, mil pärslaste rüüsteretkede tõttu tühjaks jäänud Atikas kostub Eleusisest tolmutpilvena kõmisevat (sõja-)hüüet „Iacchus, Iacchus“, mis müsteeriumipraktikasse kuuluvana olevat ateenlastele ja tema liitlastele hea enne: Herodotos, 8.65.1-2.

¹⁸ 41. hümnis emand Antaiale (maaemana tihti Demeteri tähenduses) viidatakse Dysaulese pojale (ja kes võiks olla seesama Iakchos), kes juhatas Demeteri Hadesesse Persephone juurde. 42. hümnis jumalanna Misele mainitakse Eubuleust ning mõlemasoolist Iakchost, kes osalevat Eleusise Demeteri müstilistel riitustel.

¹⁹ Pausanias, I.14.3. Baubod mõistetakse hilisema versiooni Iambena, siivutud naljad korduvad mõlema puhul.

²⁰ Clemens, 2.20-21. neist pärinesid ühtlasi hiljem müsteeriume korraldanud preestrisood.

²¹ *Ibid.*, 2.17.2.

²² Etteruttavalt: „Kõrgeauline Brimo on ilmale toonud Brimose.“ Hippolytos, V.2.

²³ Arnobius, *Adversus Nationes*, V.25-26. Baubo lõbustab taas jumalannat esmalt ebasüüdsate sõnadega, siis raseerib oma privaatosad ning sinna ilmub lapsekujutis – võib-olla seesama Iakchos.

²⁴ Ovidius, *Metamorfoosid*, IV.15.

rajamist ning tähtsust iga inimese jaoks.²⁵ Diodorose sõnul nägi antiikmaailm Eleusise erilise omadusena selle tõsidust ning jumalike tegevuste puhtust.²⁶ Asja iva aga ükski kirjeldus ei anna („saladust“ ei paljastata), seepärast jääb vaid oletada, mis müsteeriumite kõrgpunktis toimuda võis. Ainuke initsiatsioonil osalemise tingimus oli puhas, veresüüta minevik ning kreeka keele oskus, osaleda võisid nii mehed, naised kui ka orjad.²⁷ Festivali peeti Ateenast 30 km väljas, Eleusise linnas.

Pidustused jagunesid väiksemateks ja suuremateks müsteeriumiteks. Väiksemad müsteeriumid toimusid Anthesteroni kuus (märtsis) Ateenas Ilissose jõe kallastel Agrai eeslinnas sealses Meteri templis ja tegu oli arvatavasti suurtele müsteeriumitele eelneva rituaalse puhastumisega. Diodoroselt pärineb detail, et need rajati Heraklese jaoks.²⁸

Suured müsteeriumid toimusid atika kalendri esimeses kuus Boedromionis (septembris) ning kestsid üheksa päeva (15–23. Boedromion), milles sisaldasid ka lõplikule pühitsemisriitusele eelnevad initsiatsioon ja protsessioon. Müsteeriume viisid läbi hierofant, tõrvikukandja (kr k *δάδουχος*), sõnumikuulutaja/pühaduse teadustaja (kr k *ἱεροκῆρυξ*) ja Demeteri preestrinna. Pidustused said alguse Ateena linnast ning müsteeriumitega mängiti müüdis esitatud muster läbi. Korraldusliku poole eest kandsid hoolt kaks aristokraatlikku perekonda: Eumolpidai ja Kerykes, kelle seast pärinesid ka eelnimetatud preestrid.

Paar päeva enne pidustuste algust olid preestrid rituaalsed esemed Eleusisest Ateena akropolil asuvasse Eleusioni templisse toonud. Mainitakse seaohvrit, mis igal osalejal tuli isiklikult enne pidustusi Demeterile teha,²⁹ meenutades nõnda ühes Persephonega maapõue haaratud Eubuleuse sigu. Sarkofaagidelt leitud reljeefide abil on püütud välja lugeda edasist tegevust, mil initsieeritaval tuli looritatult jäaranahaga kaetud istmel istuda, lasta preestrinnal oma pea kohal vilja tuulutamissõelaga üle käia ning põleva tõrvikuga keha lähedalt mööduda.³⁰ Mingil kujul mängiti läbi ka Demeteri ja Kore tulemine. Looritusest tulenev kõhedustunne ning jumalannade paari lähedalolu pidi initsiandis tekitama kannatust ja läbielamist kandva

²⁵ HHD, 480–483: „Õnnelik on see, kes on Demeteri müsteeriumitesse pühitsetud, see aga, kes pole nende saladust näinud, jääb pimedas ja trööstitus sealpoolsuses igavesti heast käekäigust ilma.“

²⁶ Diodoros, V.4.4.

²⁷ Müsteeriumide kirjeldust struktureerivad W. Burkerti Eleusist puudutavad peatükid: Burkert 1972, 260–290.

²⁸ Diodoros, IV.14.3.

²⁹ Plutarchos, *Phocion*, 28.3.

³⁰ Burkert 1983, 266. Tuulutamine viitab puhastumisele ning müüdist leiab selle kohale viite Demeteri sisenemisel Keleose kotta: ta keeldus uhketest istmetest ning võttis looritatuna istet madalal jäaranahaga kaetud taburetil (HHD: 192–211).

meeleolu.³¹ Eelriituse lõpetasid protseduurid, millega seostatakse *kiste* (kasti) ja korviga seotud salajast tegevust. Detailsem kirjeldus *kiste* ning selle ümber toimunud tegevuste kohta pärineb Clemensilt: „olen paastunud, olen *kykeoni* joonud, olen *kistest* võtnud, töötanud, korvi asetanud, korvist välja võtnud ja *kistesse* tagasi asetanud.“³² Pärimusest ongi teada vaid lause ise ning „töötamise“ tähendust allikad ei valgusta, aga kuna lause all mõisteti teatud salasõna (kr k *σύνθημα*, „märk, signaal“), siis oligi selle tähendus arusaadav vaid riitusel osalejatele.³³ Kui müsteeriumitesse pühitsetav isik oli need etapid läbinud (seaohver, istmel istumine, jumalannade paari kohalolu tajumine ja *kistega* seotu), järgnes protsessioon Ateenast Eleusisesse.

Pausanias kirjeldab Ateena linnavärava juures asunud pühamut, milles asusid Demeteri, Persephone ning tõrvikut kandva Iakchose kujud.³⁴ Aristophanese „Konnades“ kutsuvad initsiatsiooni ootavad inimesed Iakchost pühamust välja hüüdega „Iakch o’Iakche“ initsiatsiooni ootavate austajate tantsuga ühinema ning mitmekordselt tõusnuna neid öise riituseni tõrvikukandjana juhtima.³⁵ Ka Plutarchose sõnul juhtis osalejaid Iakchos.³⁶ Protsessiooni alustati iidsest pühamust – nn Pompeionist – Keramaikose värava juurest, kust suunduti Eleusisesse. Iakchose tulekut tähistav sõna „ülestatulek“ (kr k *ἄνοδος*) sümboliseerib madalamatest sfääridest tulekut ning piltlikult võib ka protsessiooni all mõista „pühade kõrgusteni“ tõusmist. Kephisose jõge ületades hüüti pilkeid, mis matkisid Demeterit lohutanud Iambe siivutuid lõbusõnu, terve protsessiooni vältel aga kajas „Iakch o’Iakche“.³⁷ Eleusisse jõudnud, puhati järgneva päeva tarbeks, mil tuli Demeteri kombel tema leina mälestuseks paastuda. Paast lõpetati *kykeoni* joomisega ning kätte jõudis pidustuste tipphetk – Telesterionis pühitsemine (20–21. Boedromion).

Kui protsessiooni osas leiab antiikautoritelt killukesi siit ja sealt, siis pidustuste tipphetk on suudetud ajaloo varju jätta. Selle tarbeks mõeldud initsiatsiooniruum mahutas mitu tuhat

³¹ Aristoteles, fragment 15. Kasutatud verbist *παθεῖν/πάσχω* on tuletatud nimisõna „paatos“, mis peaks esile kutsutud meeleolu edasi andma.

³² Clemens, 2.18.5-8. Ka näiteks Platonilt leiab huvitava seose: *Sümposium*, 210d-212c, kus sõnastatakse see, et müsteeriumide käigus omandatakse jumalate püha sõna/õpetus (kr k *λόγος*) ja sellega on seotud seesama *kiste*.

³³ Burkert 1972, 289-270.

³⁴ Pausanias, I.2.4.

³⁵ Aristophanes, *Konnad*, 316-318, 324-354. Siin peetakse Iakchost Persephone vennaks või kaasaks (338) ja nõnda ka Demeteri pojaks. Kirjeldus läheb edasi Iakchose ja tantsu samastamisega ning üha enam sarnaneb tegelane Dionysosega Bakchose ekstaatilistest riitustest.

³⁶ Plutarchos, *Alkibiades*, 34.3.

³⁷ Pausanias, I.37.3-4. Siivutu sõnamänguga (kr k *γεφυρισμοί*) pöörati normaalne olek tagurpidi. Protsessioonile eelnenud tseremoonia kujutas mingis mõttes sarnast harjunud olustiku ümbermängimist (looriga kaetud isik viibis pimeduses ja oli endaga toimunu üle kontrolli kaotanud).

inimest ning osalejatele näidatavad pühad esemed asusid väikses kivist pühas ruumis (kr k *ἀνάκτορον*). Nii palju kui on teada, kordus rituaalis müüdis esitatud lapse põletamise motiiv, milles tuli viitas mingil moel jumalikustamisele, seejärel kutsus hierofant kongilööride saatel Kore allilmast naasma, kuulutades selle teostumise järel jumalikku sündi: „kõrgeauline Brimo on toonud ilmale Brimose“.³⁸ Pole öeldud, kes need Brimo ja Brimos on ja kuidas nad kultusega seotud mütoloogiast tuntud tegelastega seostuvad. Lõppfaasis lõigati vaikuses üks viljapea ja see pidanuks ateenlaste nägemuses kehastama täiuslikku valgustumist, mis on inimeste osaks saanud kõrgemate tahte läbi.³⁹ Telesterionis toimuvaga seotakse hierofandi ja Demeteri preestrinna salajane tegevus, mida on tõlgendatud püha abielu (*hieros gamos*) kombestikuna.⁴⁰

Kokkuvõtvalt garanteerigi müsteeriumite pühadus kolmekordselt: osalejad nägid Koret, hierofant teatas Brimost puudutava fragmendi ning tõi seejärel nähtavale lõigatud viljapea. Pühadust näinuid nimetati sellest tulenevalt „kolmekordselt õndsateks“.⁴¹ See kolmekordne õndsus tagas surmajärgsed eelised, mida initsieeritutele lubati.

Lisaks Eleusisele tähistati Thesmophoria festivali. Festivalil võivad olla vanemad juured ning seda peetakse tihti kiviaegseks.⁴² Herodotos mainib, et Thesmophoria toodi Kreekasse danaiidide poolt Egiptusest ning Danaos õpetas selle pelasgi naistele.⁴³ Pausanias kirjeldab Boiootiat käsitlevas peatükis Asopose jõe lähedal asunud hiit, kus olid Demeteri ja Kore kujutised.⁴⁴ Seal visati noori sigu sügavustesse ja oodati, et need ilmuvad järgmisel aastal Dodona tammikus uuesti välja. Sedasama motiivi korrati Thesmophorial, lisaks meenutati taas Eubuleuse sigu, kes koos Korega maapõue haarati. Ateenas algaski Thesmophoria esimene päev protsessioonile järgnenud õhtuse rituaaliga, mil sead visati Demeteri ja Kore sügavusse. Seejärel tõid pühad naised loomade säilmed üles ning asetasi need altarile ja kes neist osa võttis, sellele tagati järgneval aastal hea viljasaak.⁴⁵ Teisel päeval paastuti ja lebati maapinnale

³⁸ *Ibid.*, V.3.

³⁹ Hippolytos, V.2. Müsteeriumidel avaldus kristliku Hippolytose sõnul kogu oleva saladus ja viljapea illustreeris elu kulgemist sünnist surmani, lõigatud viljapea seega uut elu. „Eleusis“ tähendavadki kõrgema tarkuse suunatud laskumist (kr k *ἐλεῦσθαι* kui „tulema“).

⁴⁰ Burkert 1972, 283-284.

⁴¹ Sophokles, Frag. 719.

⁴² GR, 13. Demeteri pühamutest on leitud seaohvreid, terrakotakujusid ja näiteks Hermionist kivitahvliel kujutatud ohvrituaale.

⁴³ Herodotos, 2.171.2. Danaiidid olid Egiptuse valitseja Danaose 50 tütar, kes põgenesid ühes isaga Argosesse neid vägisi naida püüdnud Danaose venna Aigypose 50 poja eest. Danaosest lähtub kreeklaste üks nimetusi („danaoslased“), mida Homeros on kasutanud oma eepostes kõrva ahhailastega. Pelasge peetakse Kreeka oletatavateks põliselanikeks, Homeros sõnul on nad üks Tessaalia hõim.

⁴⁴ Pausanias, IX.8.1.

⁴⁵ Pseudo-Lukianos, *Dialogi Meretricii*, 2.1. Ka oli Lukianose põhjal tegevuse eesmärk inimeste soo jätkumine. Üles toodud asjade seas olid mao-, fallo- ja männikäbikujulised esemed. Sügavusi kaitsesid aga maod, kelle eemale peletamiseks tegid naised kõva lärmi.

selleks tarbeks valmis seatud asemetel, et ktooniliste⁴⁶ jumalannade sfäärile lähemal olla.⁴⁷ Kolmandal päeval tähistati „ilusat sündi“ (kr k *Καλλιγένεια*) ja selle all võib mõista Kore tagasitulekut. Festivalil mängisid mingit rolli siivutud naljad, mille taga peitus Diodorose sõnul tõsine kavatsus: need pidid vilja valmimisaega kiirendama.⁴⁸ Clemensi sõnul söödi festivalil granaatõuna vilju, mis seostub mitmeid motiive pidi surmajärgsusega.⁴⁹

1.2 Ktoonilise Dionysose roll uuritavas müüdimustris

Dionysos on üks keerulisema olemusega jumalusi ning sedasama kinnitab tema sünnilugu: sellest esineb eri versioone Homerose hümnidest titaanliku taustaga orfikute jumaluseni. Diodoros ja orfilised hümni edastavad uuritava müüdimustri jaoks vajaliku klassikalisest versioonist⁵⁰ kõrvale põikava Persephone ja Dionysose seost näitava versiooni. Hesiodoselt, Herodotoselt ja kolmanda sajandi astronoomist poeedilt Eratostheneselt leiab detaile Dionysose poolt põhjustatud isikute surma kohta.

Diodoros räägib Dionysosest, kes oli sündinud ammustel aegadel Zeusi ja Persephone koosolemisest. See Dionysos on seotud tsiviliseerivate omaduste ning härja ikestamisega, mistõttu ta kannab kujutistel sarvi.⁵¹ Sünd leidis võib-olla aset Kreeta saarel⁵² ja ühendusest sündinud jumalus kandis Früügia taustaga nime Sabazios või Zagreus. Armukade Hera sai Zeusi peale pahaseks ning ärgitas titaanid Dionysose vastu üles. Jumala võitmiseks kasutati kavalust: Dionysosele kingiti peegel ning samal ajal kui jumal sellesse vaatas, leidsid titaanid sobiva hetke ründamiseks, tükeldasid, keetsid ning söid jumala ära. Raevunud Zeus purustas titaanid pikselöögiga ning lõi nende säilmetest inimsoo, Dionysose neelas aga alla. Sellest sündis Semele ja Zeusi poeg, uus Dionysos.⁵³

⁴⁶ „Maa (kr k *χθών*) alt pärinev“ või „sügavusega seotu“ (omadussõnana siis *χθόνιος*). Ktooniliste jumalate austamisega seotud riitused viiakse läbi pimeduses, tihti kajastub nendes inimese lootus surmajärgsust kindlustada. Demeter on oma olemuselt ktooniline jumalanna.

⁴⁷ *De Iside*, 378e.

⁴⁸ Diodoros, V.4.6.

⁴⁹ Clemens, 2.19. Granaatõun pärinevat Dionysose verest. Ka Persephone oli allilmas granaatõuna seemneid söönud, mis tingis sealt lahkumise võimatuse.

⁵⁰ Homerose hümnides (1., 7. ja 26.) on Dionysos Zeusi ja Semele poeg. Semele soovinud Zeusi „päris kujul“ näha ning sai välgulöögist surma, ellu jäänud last kasvas Zeus oma reies ning andis siis Hermesele, kes viis tolle Foiniikia ja Niiluse vahel olevatele Nysa väljadele nümfidele kasvatada (siit ka tema nimi „Zeusi ja nümfide laps“, kr k *Διώνυσος*). Ka „Bakchantides“ sünnib jumal Zeusi pikselöögi järel: Euripides, *Bakhandid*, 275-284. Diodoros kinnitab Semelet jumala emana: Diodoros, IV.2.2-4.

⁵¹ Diodoros, III.62-64. Tsiviliseeriv tegevus avaldus ka näiteks veinivalmistamise õpetamises ja dionüüsliku tantsu saatel rahvaste lepitamises. Emaks pakub Diodoros Persephone kõrval ka Demeterit.

⁵² *Ibid.*, V.75.4.

⁵³ Diodoros, III.64.

Plutarchoselt leiab detaili, et väikest Dionysost kasvatati viljapeksukorvi sees (kr k *λίκνον*).⁵⁴ Prasiai elanikel olevat omakorda lugu, mida keegi teine kreeklane ei tunne: Semele isa Kadmos oli seejärel, kui Semele oli Zeusi lapse ilmale toonud, tütre ühes Dionysosega kirstu pannud ning see kirst kanti merelainete poolt Prasiai elanikeni.⁵⁵ Semele polnud enam elus, kuid talle korraldati suurejoonelised matused. Oma rännakutel sattus ka Ino nende maale ning nõustus Dionysose eest hoolitsema. Teati „Dionysose aiaks“ nimetatavat koobast, kus meenutati Ino hoolitsustööd. Apollodorose sõnul palus Zeus Inol jumalust tüdrukuna kasvatada ning noore Dionysose puhul võidi müüti sisse mängida Persephone lugu.⁵⁶ Orfiline pärimus nimetab Persephone ema Demeterit Bromiose (Dionysose) kaaslaseks, viidates Demeteriga seoses muidu veinijumalale omistatavatele menaadlikele omadustele.⁵⁷

Orfilise traditsiooni keskmes on surmajärgsus ning hinge surematust puudutavad küsimused. Müütilisele Orpheusele omistatud õpetuse kohaselt on inimestel titaanide surelike järglastena kõigil osake Dionysost sees ning meie ülesanne maa peal on see jumalik osa ellu äratada ja materiaalse (titaanliku) keha üle valitsema panna.⁵⁸ Hümnidest leiab motiive kogu Dionysose pärimust hõlmavale kompleksile⁵⁹ ning nii nagu pole võimalik esitada selgepiirilist Dionysose pärimust, ei saa seda teha ka orfismiga. Orfiline pärimus kinnitab Persephonet jumaluse emana (hümnis nr 29) ning Zeusi isana (nr 30) ja valdavalt ühtib jumala sünnilugu teiste autorite poolt kirjeldatuga. Dionysos Likintesele (viidates mainitud viljapeksukorvile) pühendatud 46. hümnis saadetakse Nysa väljadel üles kasvanud jumalus Zeusi käsul Persephone valdustesse. 53. hümnis pöördutakse teatud intervalli tagant allilmast tõusva ktoonilise jumaluse poole, mis viitab loole Dionysose minekust ja tulekust.⁶⁰

Dionysose puhul on müüdi ja rituaali vahele keeruline joont tõmmata, seda eriti Persephone emadusest kõnelevas versioonis, ja algallikateski seguneb müüt rituaaliga. Esindab ju bakhantide rituaalide jumal Bakchos Kreeka religioonis ainulaadset juhust, mil jumalus ja tema järgijad kannavad sama nime.⁶¹ On teada, et Dionysose müsteeriumid olid juba V sajandil

⁵⁴ *De Iside*, 365a..

⁵⁵ Diodoros, III.24.3-6.

⁵⁶ Apollodoros, III.4.3.

⁵⁷ Hümn nr 40-9. Hümnide üldises järjestuses liigutakse Dionysosele pühendatud hümnidest (31-38) Eleusise teemadeni (40-43).

⁵⁸ Plassmann 1992, 14-15.

⁵⁹ Näiteks hümnis Früügia isandale Sabaziosele (nr 47, viidates Zeusile) leiab mainimist Dionysose kasv jumala puusas ning jumaluse viimine amm Hippa juurde Tmolose mäele Anatoolias.

⁶⁰ Hümnis „iga-aastaste pidustuste jumalusele“ kutsutakse Bakhost/Dionysost Persephone sfäärist maa peale pidustusi pidama ning ühes sellega mainitakse vilju – see võiks tähendada kevadist tulekut.

⁶¹ GR, 162.

olemas ja seda kinnitab Herodotos ühe ilmeka stseeniga.⁶² Zeusi ja Semele poeg Dionysos kasvas üles Nysa väljadel, mis ükskõik millise geograafilise määratluse puhul asetuvad kuskile teadaoleva maailma äärealadele.⁶³ Persephone rööviti Nysa väljadel ja nii nagu tema äraoleku ajal, mil leinav Demeter põhjustas maa peal viljaka elu lakkamise, eelneb Dionysose naasmiselegi mitmesugust katastroofiolustikku. Dionysose endaga sündinu (rebimismotiividega titaanide mõrv) peegeldub rituaalses praktikas, lisaks kujutab pärimus Dionysosega seotud figuuride puhul sarnast hukkumismustrit. Jumala kultust eitava Teeba kuninga Pentheuse rebis Kithaironi mäel tükkideks tema enda ema,⁶⁴ sama saatust kandis Lykurgos, kelle naised lükkasid Nysa mäelt jumaluse mitteaustamise tõttu kuristikku.⁶⁵ Pärimuse järgi avaldas Dionysos veinisaladuse esmalt Ikarosele, Atika talupojale, kes tapeti kaaslaste poolt süüdistusega, et ta oli nad mürgitanud. Tema tütar Erigone leidis isa surnukeha purskkaevust ning poos end üles.⁶⁶ Minyase tütarde loos muudab Hermes oma lapsed hukanud neiud öökullideks ja nahkhiirteks.⁶⁷ Ka nemad polnud Dionysose kultust omaks tunnistanud. Veinijumalat saadavad seega tihti hullunud naiste grupid, kelle tegevuses leidub oma või teiste laste tapmist ning korra vastu astunud emasid/naisi karistatakse. Jumala kultuse rajamise algetapis esineb silmapaistev vägivaldsus, jumal tuleb sümboolselt üha uuesti kohale kutsuda, ja selles tähenduses sünnib Dionysos lisaks müüdi tasandile ka rituaalis mitu korda.

Eratosthenes mainib Anthesteria festivali, millel mängiti läbi Dionysose tuleku, ja kaudselt võibolla Dionysose endaga,⁶⁸ seonduvad katastroofid. Anthesteria festivali nimi tähendab “lillede püha” ning aset leidiski see Anthesterioni kuus (veebruari-märtsis), tähistades ühtlasi kevade algust ning eelmise viinamarjalõikuse ajal tehtud veini valmimist.⁶⁹ Eristamaks Anthesteriat peagi järgnevatest suurtest Dionysose pidustustest, kutsusid ateenlased seda „vanemaks dionüüsiaks”.⁷⁰ Esimesel päeval tehti Dionysosele vastavatud tunnidest joogiohver, teisel leidsid aset veinijoomisvõistlused, õhtul korraldanud linn Dionysose

⁶² Herodotos, 4.79-80. Autor kirjeldab sküütlaste üpris veriseid kuningamatmisrituaale ning seejärel Borysthenese linnas valitsenud Skylest, kes enne Bakchose müsteeriumidesse usaldamist sai nägemuse, milles tema maja tabas riituse läbiviimise ajal välgulööök. Rituaali viis Skyles vaatamata sellele lõpuni. Sküütlaste noomisid kreeklasi sellise mehi hulluks ajava jumala austamise pärast ning Skyles aeti linnast välja.

⁶³ Nysa asus pärimuses väga erinevates kohtades: näiteks Homerosel Foiniikia ja Egiptuse kandis (HH 1.8-9), Herodotosel aga Araabia mail (Herodotos, 3.97.2). Äärealal viibimist kinnitab jumaluse nimi (vt viide 50).

⁶⁴ Euripides, *Bakhandid*, 977-1030.

⁶⁵ Homeros, *Ilias*, VI.130-135.

⁶⁶ Eratosthenes, *Catasterismi*, 71-81.

⁶⁷ Ovidius, *Metamorfoosid*, IV.1-40, 390-415.

⁶⁸ Diodoros, III.62. Titaanide rebimismüüt seostub veinivalmistusega: viinamarjade korjamisel neid justkui „rebitakse“, hiljem, veinisegu töötlemisel, pannakse „tükid“/viinamarjad taas kokku.

⁶⁹ GR, 164. Festivali üldkirjeldus sealtsamast.

⁷⁰ Herodotos, 2.15.4. Suuri dionüüsiad peeti Elaphebolioni kuus (märtsis-aprillis).

pühamus Lenaionis salatseremoonia. Rituaalselt anti kuninganna naine Dionysosele naiseks.⁷¹ Usuti, et nendel päevadel tulid surnute hinged allilmast maa peale kõndima ning inimesed närisid viirpuu lehti ning määrisid kodude uksi kurjade jõudude ennetamiseks tõrvaga. Kolmas päev tähendaski surnute festivali, mil jumalatele ohverdati anumatest seemneid või kliisid. Anthesteria veinijoomist jäid varjutama pidustuse kujunemisloos esinevad vägivaldsed motiivid.

Pausanias edastab Dionysose allilma laskumise loo, mida seostatakse Lerna öiste müsteeriumitega.⁷² Jumala eesmärk olnud Semele allilmast üles tuua ning Lerna järve kõrval mainitakse sissepääsuna veel Alkyonioni järve, mille lähedal asus Demeteri ja Dionysose kujudega püha salu. Allilmas Semele järel käinud Dionysose naasmist saab tõlgendada taastõusmisena.⁷³ Ikonograafiliselt kinnitavad Lerna ja Dionysose seost kesk-hellaadilisest ajast pärinevaid kahe sangaga Dionysose kultusesse kuuluvad jooginõud, *kantharosed*.⁷⁴ Plutarchos mainib allilmase Dionysosega seoses frööglaste tava jumal iga-aastaselt talveunest üles kutsuda.⁷⁵ Ajaliselt varasemates Homerosse hümnides allilma ei mainita, kuid nendest kahekümne kuuendas palutakse Dionysosel ka järgmisel aasta viljakuse jagamisel lahke olla.⁷⁶

Igatahes käib Dionysos teatud müüdiversioonides allilmas ning tuleb sealt tagasi ja temaga seostuvad teispoolsusele viitavad rituaalsed praktikad. Müüdis Dionysos tapeti ning ta sündis uuesti, põhjustades oma taastulemisega inimlikke katastroofe, mis pidid tema endaga juhtunut meenutama. Dionysose riiklikule kultusele⁷⁷ lisandusid veel orgiad, mille puhul saab paralleeli tõmmata Eleusise müsteeriumitega: neid kutsuti juba varases mainimises sama nimega.⁷⁸

⁷¹ See seostub Theseuse ja Ariadne looga: Hesiodos, *Theogonia*, 947-950. Hesiodos mainib Dionysost, kes tegi Minose tütre Ariadnest oma naise ning muutis neiu surematuks.

⁷² Pausanias, II.37.1-5. Lerna peetigi üheks tuntumaks pääsuks allilma.

⁷³ Nilsson 1985, 130-131. Müsteeriumide järgijad ehk surmast ärkamisse ei uskunud, vaid lootsid, et sealses elus saavutatakse igavene õndsus.

⁷⁴ GR, 15.

⁷⁵ *De Iside*, 378f.

⁷⁶ HH 26. „Viljakuse“ all mõeldakse hümnis viinapuude rikkalikkust.

⁷⁷ Dionysos oli kreeklaste festivalikalendris väga prominente figuur ja jumala merelt saabumise auks peetud suur dionüüsia kujutas endast aasta üht tähtsamat sündmust.

⁷⁸ HDD, 274, 476, kus mainitakse kreekakeelses tekstis sõna *ὄργια* just Demeteri riituste kontekstis.

1.3 Aphrodite ja Adonis

Müüt. Adonise ja Aphrodite lool on mitmeid versioone ja sureva Adonise kuju oli Kreeka maailmas hästi tuntud. *Adon* („isand“) oli Lähis-Ida viljakusjumaluse Tammuzi (Mesopotaamia Dumuzi edasiarenduse) kultustiitel ja asus hellenismiaegses Bybloses tähistama jumalat ennast. Võib eeldada, et Adonis sisenes kreeklaste müütilisse teadvusesse Küprose Aphroditega.⁷⁹ Esmalt esineb ta 600. aasta ringis Sappho värssides, kus on nimetatud naiste kaebeid kauni Adonise surma puhul.⁸⁰ Müüdi põhinarratiivi esitab Apollodoros, lüürilise armastusloo edastavad kolmanda sajandi Aleksandria poeedid Theokritos ja Bion, kes mõlemad pööravad rõhku jutustusega seonduvale rituaalile. Hiljem täieneb müüdiversioon Ovidiuse „Metamorfoosidega“ ning Adonisele pühendatud salme leidub orfiliste hümnidegi seas. Rituaali osa valgustavad Atika näitekirjanik Aristophanes (V–IV saj) ning tema umbes sajand hiljem tegutsenud ametikaaslane Menandros.

Apollodorose levinud versiooni kohaselt armus Küprose kuninga Kinyrase tütar Smyrna Aphrodite viha tõttu oma isasse ning veetis pimeduse katte all 12 ööd tema juures.⁸¹ Kui isa oma partneri tuvastas, asus ta tüdrit raevukalt taga ajama ning jumalad muutsid neiu selle palvete peale mürripuuks. 10 kuud hiljem sündis puust Adonis ja kasvas imekauniks noormeheks, kellesse omakorda armus Aphrodite. Aphrodite peitis Adonise kirstu ja usaldas ta Persephonele. Persephone aga ei nõustunud noormeest tagasi andma ning Zeusi otsuse järgi jagati aasta kolmeks osaks: kolmandiku veetku noormees Persephonega, Aphroditele jäägu kaks kolmandikku.

Theokritose poemis „Naised Adonise festivalil“ on peategelased kaks naist, kes võtavad osa Adonise festivalist Alexandrias, kus esitati Adonise nutulaul.⁸² Aasta jaotumist kirjeldab Theokritos pisut erinevalt, mainides viljaseemneid, mis veedavad pool aastat Persephone ja pool Aphroditega. Sama festivali teises pooles kuulus esitamisele Bioni sulest pärit poem, mis kujutab endast juba ehedat kurblogu.⁸³ Leina väljendab Aphrodite poemis raevukate liigutustega ja suundub siis metsadesse oma armastatud Assüüria isandat (Adonist) taga nutma. Aphroditel kästakse Adonis õitele asetada ning tema kohal Süüria parfüüme

⁷⁹ Apollodoros, III.14.5. Adonise isana mainitakse Kinyrast Paphosest, mis on traditsiooniliselt üks Aphrodite sündimise kohti. Küpros ei asu ka Byblosest väga kaugel.

⁸⁰ Sappho, fragment 140.

⁸¹ Apollodoros, III.14.4.

⁸² Theokritos, XV idüll. Idüllis esitatakse pulmalugu, mille peategelased on Aphrodite ja tema armastatu Adonis, Nutulaulu sisu kattub suures osas Apollodorose versiooniga. Viimane lause palub Adonisel veel ühe aasta lahke olla.

⁸³ Bion, *Leinalaul Adonisele*.

piserdada. Adonise nabast täitub sügavus verega ning tema keha muutub veripunaseks ja ühes Adonisega sureb ka Aphrodite ilu, veekogud aga kajavad nutulauludest Adonise järele. Poeemi lõpus mainitakse, et Persephone ei lase Adonisel allilmast lahkuda, kuid Aphroditele tuleb ka järgneval aastal oma armastatut leinata. Ovidiuse “Metamorfoosidest” pärineb nüanss, et Myrrha patutegemine leidis aset Cerese (Demeteri) festivali ajal, mil naistel oli riituste reglementatsiooni kohaselt keelatud üheksa ööd meeste juures olla ning neil tuli heledais rõivais jumalannale viljaande tuua.⁸⁴ Ka Ovidiusel armub Venus kaunisse noorukisse, saamata õnne kaua nautida: kuigi Aphrodite hoiatab Adonist metssigade eest, leiab tema saatus teda kubemepiirkonda rünnanud metssea löögist kurva lõpu. Ühtlasi kirjeldatakse Adonia pidustuste tekkelugu, millel osalejad pidid Adonise surmateate tõttu meeleheitesse langenud, juukseid ja riideid rebinud Aphrodite leina jäljendama.⁸⁵ Orfiline hümn Adonisele omistab tema vanemateks Aphrodite poja Erose ja Persephone ning toob välja Adonise kadumise ja taasilmumise, mis seotakse narratiivis maaviljakusega.⁸⁶

Rituaal. Adonise allilmast pääsemise tähistamiseks peeti kesksuvel Adonia pidustusi, mille käigus mängiti läbi Adonise surm. „Adonise aedade“ stsenaarium kujutas endast naiste esitatud kaebelaule ning Adonise auks lühiajaliste potilillede kasvatamist (need närbusid kaheksa päevaga, viidates Adonise kurvale saatusele), mis lõpuks visati merre.⁸⁷ Adonisega seotud riitused Kreekas toimusid suvisel kuivaperioodil, mil taimed suuresti närbud.⁸⁸ Sappho luuleridades kutsutakse naisi üles surnud Adonist üleriiete tirimise ja rinnapeksuga leinama.⁸⁹ Aristophanese poeemis „Lysistrata“ laulavad naised majakatustel Adonise nutulaulu ja taovad samuti rindu.⁹⁰ Peale nutulaule ohverdati Adonisele kui surnule, kuid juba järgmisel päeval kuulutati, et Adonis elab.

Theokritose idüllis kujutatud pidustustel viidi kahel järjestikusel päeval läbi Adonise meenutamine: esimene oli pulmalaulu tarbeks, mil etendati Adonise aiad hõbedaste korvide ja roheliste baldahhiinidega ning kahe armastaja ühinemine, teine päev nutulauludeks (naised leinasid lahtiste juuste ja palja ülakehaga, riided pahkludeni vajunult, Adonist taga). Pidustuste

⁸⁴ Ovidius, *Metamorfoosid*, X.298-560.

⁸⁵ *Ibid.*, X.748ff.

⁸⁶ Orfiline hümn nr 56, kus Adonist kutsutakse mees- ja naissoost olevaks (kr k *κούρη και κόρη*) ja head nõu andvaks (*εὐβουλεύς*). Samad epiteedid korduvad Dionysose puhul.

⁸⁷ Menandros, *Samia*, 39-46.

⁸⁸ Plutarchos, *Alkibiades*, 18. Siit leiab ajalise seose: ateenlaste laevastik ei saa samaaegselt tänavatel aset leidnud Adonia pidustuste tõttu Sitsiilia retkele teele asuda. Ettevõtmine asetis suve keskpaika.

⁸⁹ Sappho, fragment 140.

⁹⁰ Aristophanes, *Lysistrata*, 387-396.

lõpus visati Adonise kuju vette.⁹¹ Adonise kuju vette viskamise rituaali leiab ka Ateena suviste Adonia pidustuste kirjeldusest, lisaks esitlesid naised festivali raames mitmel pool väikeseid, justkui omaste ärasaatmiseks tehtud kujusid ning matkisid rindu lüües ning nutulaule ette kandes matmiskombestikku.⁹²

Teise kristlusejärgse sajandi autor Pseudo-Lukianos kirjutab oma teoses Foiniikia uskumiste kohta Adonise kultusest Bybloses, kus usuti, et metssiga tappis Adonise just nende territooriumil Adonise ja selle mäletamiseks peksid naised rindu ning tähistasid leinaperioodi riituste ja nutulauludega.⁹³ Bybloses asus suur Aštarte pühamu, milles tähistati Adonise rituaale, lisaks kandis Nahr Ibrahim jõe Bybloses ka Adonise nime. Siin toimus festival arvatavasti kevadel, kuna sellega seoses on mainitud Adonise jõe värvimuutust, mis just kevaditi aset leiab.⁹⁴

⁹¹ Theokritos, XV Idüll, 129-136.

⁹² Plutarchos, *Alkibiades*, 18.2-3.

⁹³ Pseudo-Lukianos, *De Dea Syria*, 6-9.

⁹⁴ Frazer 1994, 305, 331-332. Vihm peseb seal mägedelt punakat mulda maha ja see suundub (justnagu Adonise veri) jõge pidi merre. Lisaks õitseb ülane Süürias just kevadel.

2. Mesopotaamia

Müüt. Mesopotaamia pärimusest leiab sarnase äraminemismustri sumeri armastusjumalanna Inanna ja karjase Dumuzi loos, mis on oluliselt Aphrodite ja Adonise pärimust mõjutanud. Müüt liidab endas kaks eri lugu, Inanna laskumise ja Dumuzi surma, ühte narratiivi liideti need ehk kuskil 2000 e.m.a. Hilisem akkadi müüt Ištari käigust manalasse on oluliselt lühem, kuid kindlasti sumeri algupära, ümberkohandamine võis toimuda umbes 1500 e.m.a. Akkadi versioonis aasta osadeks jagamine ja kahes kohas asumine puudub. Mõlemaid lugusid saab vaadelda ühtse allikana Babüloonia mütoloogia kohta. Lisaks sisaldab Dumuzi nägemust arvatavasti kolmandast aastatuhandest pärinev „Dumuzi unenägu“, teispooluse kohta aga saab rohkem teada ka näiteks Gilgameši tahvlite kaudu, kus peitub täpsem info sinna minemise ning tagasituleku võimaluste kohta. Gilgameši standardversioon pärineb Akkadi ajastust, sellele aluseks olevad lugulaulud pärinevad aga varasemast sumeri perioodist.⁹⁵

Sumeri müüdi süžee leiab poemist „Inanna käik allilma“.⁹⁶ Inanna ehib end ja asub teele allilma. Mineku üheks põhjuseks võib olla allilma valitsejanna Ereshkigali mehe surm, kelle riituste korraldamisel peab Inanna veiniohvrit pakkuma. Seitse allilma väravat avanevad Inanna ees ja igast väravast läbi minnes võetakse talt üks ära ehe ja koos sellega ka osa jumalanna väest. Inanna proovib allilmas võimu haarata, kuid viiakse seitsme allilma kohtuniku, Annunaki ette. Need vaatavad teda surmapilguga ja jumalanna puuakse oksa külge. Inanna oli allilma laskunud saatja Ninkuburiga, kellele andis eelnevalt käsu tema surma korral seda maa peal kuulutada ning leinarituaale korraldada. Kaval viljakuse- ja tarkusejumal Enki abistab jumalannat, moodustades elutaimed ja vee segu, millega Inannat piserdada tuleb. Inanna äratatakse ellu, kuid Annunakid nõuavad vastutasuks asendajat. Korratatakse mitu korda „Inanna tõuseb allilmast“ ja jumalanna tuuaksegi uuesti maa peale, saatjateks Gallud (allilma tegelased), kes peavad Inanna asemel allilma kellegi viima. Gallude ees lõmitavad kõik, ainukesena ei näita leinamismärke Kulaba valitseja Dumuzi, mispeale Inanna vihastub ning Gallud viivad Dumuzi allilma jumalanna asendajaks. Vastuoluliselt asub Inanna nüüd kaasat taga nutma. Inanna hakkab armastatut otsima ning lõpuks peab Dumuzi pool aastat ja tema õde Geshtinanna teise poole aastast allilmas veetma.

⁹⁵ Annus 2005, 9-11.

⁹⁶ *Inanna käik allilma.*

Akkadi versiooni kohaselt peab Ištar läbima 7 allilma väravat, oma võimatribuudid loovutama ja lõpuks alasti ning jumalikkuseta oma õe Ereshkigali ette astuma.⁹⁷ Allilma tegelane Namtar saadab talle 60 haigust, maal valitseb aga sest saadik, kui Ištarit enam pole, viljatu keskkond. Ea (sumeri Enki) loob eunuhh Asušunamiri, kes peab Ereshkigali veenma ja Ištarit eluveega pritsima. Ištar saab jumalikkuse elemendid tagasi. Loo lõpus esitatakse Dumuzi lugu, millel on Ištari käiguga suhteliselt lõtv seos. Dumuzit leinatakse ning mõningasi märke on jumaluse tõusmisest. Akkadi versiooni järgi ei lasku jumalanna allilma Dumuzit päästma, asendusisiku otsimine jumalannale leidub aga nii sumeri kui ka akkadi versioonis. Dumuzi ülestõusmine on vaid hetkeline paus tema viibimises allilmas Ištari asendajana. Vastuolu tekib kohas, kus jumalanna viibimine allilmas ja Dumuzi surnute riigis veedetud periood peaksid justkui mõlemad viljatut perioodi kujutama, millest järelduks, et maa peal valitseb püsiv katastroof. Akkadi versioon lõppeb lausega, mis kutsub surnuid üles tõusma ja suitsutust hingama/nuusutama.⁹⁸

Dumuzi roll Inanna müüdis on viimasemate uurimuste põhjal segane: algses müüdis polevat Dumuzi üleüldse sees olnud ning Inanna laskumine allilma on ainuke koht, kus Inanna ja Dumuzi vahele vastastikune, ja allilmse nüansiga, seos luuakse. Dumuzi seos aastaegadega olevat samuti hilisem lisandus ning ainus koht, kus Inanna otsus Dumuzi allilma saatmise kohta teoks saab, on sumeri algses versioonis ja „Dumuzi ja Geshtinanna“ müüdis, milles jagatakse perioodiline teispooluses viibimine Dumuzi ja tema õe vahel.⁹⁹

Rituaal. Jumalanna ja tema armastatu kaotamise looga on seotud mitmed rituaalid ning traagilise narratiivi saab välja lugeda ka Mesopotaamia aasta kõige tähtsama festivali, Akitu pidustuste püha abielu kombestikust. Üldise teispoolseemotiivistiku raames sobib välja tuua, et sumeri allilmakontseptsioon oli trööstitu ning edu saavutasid seal vaid maapeal edu saavutanud isikud. Teistest vana aja rahvastest nad aga niivõrd ei erinenud ja nendegi uskumuste kohaselt tuli allilma valitsejatele surmajärgsuses hea põli tagamiseks ohvreid tuua.¹⁰⁰

⁹⁷ *Ištari laskumine manalasse.*

⁹⁸ Ibid., rida 140.

⁹⁹ Katz 1996, 6-8.

¹⁰⁰ Sazonov, Espak, Johandi (2017), 79-82.

Jumalal oli kaks peamist festivali: leinamine kesksuvel Dumuzi kuus ja (võimalik) naasmine kevadel. Arvati, et Dumuzi vabaneb oma pidustustel osalemiseks allilmast, leidsid aset erinevad matuseriitused ning pidustuste viimane päev kulmineerus Dumuzi surmaga, mis tõi kaasa taimeviljakuse hääbumise. Dumuzi festivalidel vooliti jumalakuju ning surnud jumala kujutist pesti puhta veega, niisutati õliga ning äratati jumal aroomide abil ellu.¹⁰¹ Jumalusele esitati laulu, milles pöörduti Dumuzi poole „Damu“ nimega (eraldiseisev Mesopotaamia viljakusjumalus, hiljem aga Dumuzi isikus samastunud), millega võidi mõelda taimede mahla, mis allilma kadunud.¹⁰²

Akitu festivali keskpunktis olid jumalad, aga ka kuninga kohaolu oli festivali läbiviimiseks kogukonna esindajana vajalik. Babülooonias tähistati festivali kevadel, märtsis-aprillis peajumal Marduki templis Esagilas. Pidustuste käigus lavastati Marduki võit kaosejõudude üle, kuid paralleele on võimalik leida ka Inanna ja Dumuzi müüdiga. Mesopotaamlased uskusid, et jumal Dumuzi suri ühes looduse hääbumisega ja oma leina ning ajutist ebakindlust viljaka looduse taastumise asjus väljendati nutulauludega, millele järgnes protsessioon. Dumuzi surma läbi ei mängitud, kuna kuivanud põllud kujutasid seda isegi hästi. Festivali neljanda päeva õhtul esitati loomiseepos „Enuma eliš“, sellele järgnes patukahetsemise ja lunastuse päev, mil kuningas sisenes Marduki pühamusse, kus tuli ajutiselt eemal viibiv peajumal rituaalselt tagasi kutsuda. Nii nagu jumalanna „langes“ müüdis oma kaaslast tooma, „langesid“ inimesed vangistatud jumalat vabastama, kuna aga allilma minna ei saanud, kutsuti meeleheite õhustik esile nutmise ja halamisega. Marduk vabastati ning seejärel koguti saatuste kambrisse jumalate kujud järgnevakas saatuste määramiseks kokku.¹⁰³

Saatuste lugemisele järgnes protsessioon Bit Akituni, mis kujutas endast müütilist jumalate võitlust koletisliku Tiamati vastu. Üheksandal päeval tähistati võitu pidusöögiga ja sellele järgnes püha abielu rituaal. Mesopotaamias mõisteti püha abielu läbinud tegelaste all tihti Inannat ja Dumuzit ja abielu peamine funktsioon oli tagada kuningale ja tema riigile hea järgnev aasta:¹⁰⁴ esmalt tehti Inanna tema pühamus kauniks, Dumuzi ühes saatkonnaga saabus pühamusse ning armastuslaulude taustal andis Dumuzi jumalannale kingitused üle, edasi liiguti külluslikult kaunistatud kambrisse ning järgnes suguühe. Inanna lubas kaaslasele pikka elu ja valitsemist, maale rikkust ja viljakust. Kui rituaal oli läbi viidud, tähistasid inimesed akti suure pidustusega ja ühtlasi tähistas abielu punkti, mis lõpetas viljatu aja. Selleks et maa peal oleks

¹⁰¹ Frazer, 303, 341.

¹⁰² Mettinger 2001, 142-143.

¹⁰³ Frankfort 1948, 313-333.

¹⁰⁴ Stuckey 2005, 1-2.

viljakus, pidi püha abielu rituaalil kõigepealt jumalanna „viljastatud saama“ ja nõnda võis rituaal kuningavõimu kinnitamise kõrval tähendada maaema (ja ühes temaga põllumaa) viljakaks tegemist.¹⁰⁵ Rituaal leidis aset arvatavasti kümnenda kuupäeva õhtul, kuu üheteistkümnendal päeval toimus teistkordne saatuste määramine, peale mida jumalad naasid koju ning jätkus tavapärane põldude harimine.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 5-7. Autor pakub jumalanna jumalikku armastatut kujutanud isikut preestriks ning järeldab, et preester sai samuti mõneks ajaks jumalaks. Läbinägelikumad preestrid võisid nõnda linnriigis võimu koguda, saades üha uuesti Uruki *enideks* (preesterkuningateks). Ka Dumuzi esineb varastes preestrinimekirjades ühe *enina*.

3. Egiptus

Müüt. Egiptuse jumalik kadumismotiividega pärjatud paar on Isis ja Osiris. Maa enda pärimusest leidub müüti kirjeldavaid allikaid vähe ning peamine info pärineb raidkirjadelt. Klassikalise Isise ja Osirise loo edastab põhjaliku Egiptuse-kirjelduse raamistikus Plutarchos teoses „Isisest ja Osirisest“ ja ühtlasi täiendab Egiptuse osist Diodoros. Kuna Egiptuse kultuuriline mõju oli Vahemere ruumis lai, siis leidis juba antiikajal Egiptuse müütidest ja rituaalsest praktikast hulganisti tõlgendusi. Ilmekalt illustreerib seda Rooma kirjaniku Apuleiuse (II saj m.a.j) „Metamorfooside“ XI peatükk, milles autor pühitsetakse isiklikult Isise müsteeriumitesse.

Egiptuse Osiris esineb juba kolmanda aastatuhande keskpaigas viienda dünastia aegsetel raidkirjadel, kus teda kujutatakse Isise ja Osirise poja Horose (elava kuninga) kõrval surnute sfääri valitsejana, kelle poole peab Horos oma võimu tagamiseks pöörduma.¹⁰⁶ Ka näitavad Egiptuse allikad Osirist juba varasest ajast matuserituaalide peamise jumalusena. Osirise müüti¹⁰⁷ need täies mahus ei esita, kuid ikonograafiast leiab tema uppumissurma (seda kinnitas ka Memphise teoloogia¹⁰⁸), mis jumala kannatuste tõttu omas kõrgendatud tähendust. Seega kinnitatakse varases Osirise pärimuses tema jumalik kannatamine ning võit surma üle ühes hukkunud Osirise tükke koguma asunud Isisega.

Osirise sünni puhul kuulutati üle maa, et „kõikide Jumal liigub valguse suunas“, Isis sündinud niisketel aladel ja nõnda avaldub jumalanna teogooniline seos vegetatsiooniga.¹⁰⁹ Osiris vabastas esimese asjana peale valitsema asumist egiptlased nende tahumatutest kommetest, andis seadused ning õpetas jumalaid austama. Osirise tsiviliseeriva tegevuse ajal hoiab Isis olukorral silma peal, kui too naaseb, on Typhon (Egiptuse versiooni Seth) Osirise vastu 72-mehelise vandenõu korraldanud: pidustustele viiakse ilusasti nikerdatud puukast ning lubatakse see kinkida sellele, kes täpselt kirstu sisse mahub. Osiris täidab ülesande ning kohe peale seda lüüakse kaas kinni. Osirise surnukeha saadetakse teele Tanitikuse ava kaudu ning oletatav kadumise kuupäev oli 13. november (Athyri kuus, Niiluse madaltaseme ajal). Plutarchose sõnul toovad Isisele surmateate paanid ja saatürid Chemmise lähedalt ning seepeale

¹⁰⁶ Kokkuvõtte müüdi Egiptuse taustast: Griffiths 1980, 2-12, 20-21.

¹⁰⁷ Müüdi lühikokkuvõtte: Osiris viibib ajutiselt valitsemisest eemal, samal ajal korraldab tema vend Seth vandenõu ning kui Osiris naaseb, ta tapetakse ja heidetakse Niilusesse. Isis asub teda otsima ning leiab kirstu Byblosest. Seth korraldab teise katse ja raiub Osirise keha tükkideks. Isis kogub Osirise kehaosad kokku ning jumal elustatakse. Osiris määratakse surnuteriigi valitsejaks, Isisest sünnib Horos, kes omab Sethi kukutamise järel võimu maa peal.

¹⁰⁸ See arvatavasti Vanast Kuningriigist pärinev ja 25. dünastia ajal ümber kirjutatud teogooniline tekst kinnitas Memphise võimu ühendatud Egiptuse üle. Teksti lõpuridades palutakse Isisel ja Nephthysil (Isise allilmne versioon/õde) uppuv Osiris päästa ning jumalus Ptah juurde tuua.

¹⁰⁹ *De Iside*, 355e.

lõikab jumalanna endalt leina märgiks palmiku, tõmbab selga tumeda rõiva ja rändab mööda maad. Osirise kirstu asukoha (Byblos) teatavad Isisele lapsed ning ühtlasi öeldakse talle, et Osiris on teadmatuses tema õe Nephthysiga ühtinud. Sellest sündinud laps leitakse koerte abiga üles ning talle pannakse nimeks Anubis.¹¹⁰

Byblose kuningas on osa Osirise kirstust oma lossis toetussambana kasutanud. Isis istub Demeteri kombel¹¹¹ nutva ja õnnetuna allika ääres ning suhtleb vaid kuninganna, tema lapse ja teenijannadega. Isis asub peagi lapse keha surelikke osi põletama. Hiljem palub Isis mainitud sammast endale, lõikab seejärel Osirist sisaldava puuosa ära ja asetab selle Bybloses asuvasse Isise templisse. Kirstu koos Osirise surnukehaga jätab ta Egiptuse põhjaosas paiknevasse Buto linna poja Horose juurde. Typhon leiab selle üles ning rebib keha 14 tükiks, mille peale asub Isis neid soodest kokku korjama. Selle Osirise tükeldamise tulemus on see, et Egiptuses leidub palju tema haudasid ning Isis peab igas kohas matuserituaale. Osirise falloose olevat Typhon jõkke visanud ja Isis ei leia seda üles, mille peale vormib ta selle ise uuesti.¹¹² Nõnda tuli fallost protsessioonidel eriliselt austada – lugu ühtib arusaamaga, et jumalalt pärineva loova viljakusjõu edasikandumiseks ning toimimiseks oli vaja vett/vedelikke.¹¹³

Diodoros samastab Kreeka ja Egiptuse pärimust kombineerides Osirise Dionysose ja Isise Demeteriga.¹¹⁴ Maal kasvava taimestiku, seal hulgas nisu- ja odravilja olemasolu avastamine omistatakse Isisele, Osiris õppinud neid kultiveerima ning tõi teadmise inimesteni. Diodorose Typhon rebis Osirise keha 26 tükiks ning Isis tegi iga tüki (v. a suguelundite) ümber vahast ja vürtsidest Osirise suuruse keha, andis need saladuskatte all preestritele ning üle maa tuli korraldada Osirise matused.¹¹⁵ Seejärel kõrvaldas jumalanna Horose abiga Typhoni ja sai maa valitsejannaks. Diodoros mainib ka titaanide vandenõu käest päästetud Horost ning Typhoni võitnud Horost peeti Osirise surma ning allilma valdjaks kuulutamise järel maad valitsema jäänud kuningaks.¹¹⁶ Plutarchoselt leiab ülestähenduse, et Horose võimuletulekuga lõppes Niiluse põuaaeg ja see võiks sümboliseerida korra taastamist.

¹¹⁰ *Ibid.*, 356b-f. Viidatud lõikudes sisaldub Typhoni kavaldamisplaan ning Osirise surmamotiivid. Isise tegevus valitsuskojas: 357a-b.

¹¹¹ HDD, 97-100.

¹¹² Diodoros, IV.6.3.

¹¹³ *De Iside*, 358a, 365c.

¹¹⁴ Diodoros, I.13.2-14. Neid peab ta Kronose ja Rhea lasteks, samastades nad samaaegselt Zeusi ja Heraga.

¹¹⁵ *Ibid.*, I.21. Preestrid ise ei teadnud, et ka teised ametikaaslased olid sarnaste kujude omanikud. Siit avaldub Isise nutikus: nõnda rajati kiiresti ülemaaline Osirise kultuse. Küll andis Isis neile rituaalide tarbeks kolmandiku maast.

¹¹⁶ *Ibid.*, I.25.6-8. Isis olevat Horost päästes avastanud surematuks tegeva taime ning nõnda mõjus see titaanide poolt vee alla surutud Horosele taas elustavalt.

Rituaal. Osirise taganutmise, taastuleku ning kuningaks kroonimise rituaalse praktika kohta leiab juba varast tõendusmaterjali.¹¹⁷ On loomulik, et Isis ei lasknud oma kannatustel ning Typhoni taltsutamisprotsessil unustusse vajuda ning põimis pühadesse riitustesse oma kogemuse märke ja austusavaldusi. Need pidid jumalikkuse olemust kinnitama ning inimestele rasketes olukordades lohutust pakkuma.¹¹⁸ Kultuspraktikast võiks rohkem esile tuua Kreeka müüdiosist toetavad punktid.

Osirise üks tähtsamaid kultuskeskusi oli Abydos. Ülem-Egiptuses asuv kuninglik residents kujunes jumala üheks peamiseks austamiskohaks, sest legendi järgi leidis Isis sealt Osirise pea.¹¹⁹ Ühtlasi oli see Vana-Egiptuse üks olulisemaid nekropole. Olulise festivalina tuleb mainida Khoiakit, millele võib viidata Diodorose kirjeldus Isise poolt valmistatud Osirise kujudest. Müsteeriumid toimusid Khoiaki kuus (oktoobri lõpp/novembri algus) ning nende eesmärk oli jumala sünni, surma ja eelkõige taassünni lugu läbi mängida. „Müsteeriumite“ sõna võib nende riituste kohta vaevalt kasutada, kuna üritus oli avalik.¹²⁰ Ainult viimases faasis, mil jumal sai tõesti ülestõusnuks, leidis aset väikeses ruumis vaid sisse õnnistatud preestrite ringile lubatud tseremoonia. Riituse keskpunktis seisis üha korduv jumalakuju voolimine.¹²¹

Säilinud on kujur Ichernofreti kvisammas Sesostis III (19. saj e.m.a) ajast ning sellel kirjeldatakse vaarao enda tehtud jumala austamistöö kõrval kujuri saatmist Abydosesse ühes ettevalmistava tegevusega.¹²² Kirjeldamist leiab ka tegelik rituaal: „suure protsessiooni“ korraldamine, piltlik Osirise vaenlaste löömine, jumaluse laeva teele saatmine (laev kannab nime „Osiris on kohale tulnud“), jumalakuju kaunistamine ning Pekeri rajooni (endises kuningate nekropolis Umm el Quaabis) saatmine. Kanti jumalakuju, hävitati Osirise vaenlased ning toodi jumalus laevaga Abydosesse tagasi. Teed ääristavalt alalt leitud püha kujude ning esemete hulk näitab üldsuse huvi protsessioonist osa võtta. Sellele järgnes jumala matmine, pole teada, kas kuju enda või mõne muu vormina, kuna see osa on jäänud saladusse. Mainitakse „magamise ööd“, mille kohta on vähe informatsiooni (ka „riiaka Horose öö“/*Hakerfest*), kuid pakutakse, et Horos äratas templis jumala ellu.

¹¹⁷ Griffiths 1980, 25. Autor mainib püramiidteksti, kus Osirise auks lüüakse vastu keha, pekstakse käsi, leinatakse ning tiritakse juukseid.

¹¹⁸ *De Iside*, 361d-e.

¹¹⁹ *Ibid.*, 359b.

¹²⁰ Algselt tähendas sõna „saladust“ või „salajast õpetust“ ning see seoti enamasti Eleusise müsteeriumidega (kr k mitmuses *μυστήρια*). Mitmuses tähistasid müsteeriumid jumalusele pühendatud salajast austamist.

¹²¹ Budka 2000, 11.

¹²² *Ibid.*, 12. Nõnda on Abydose Osirise müsteeriumid suuresti seotud vana kuningakroonimise traditsiooniga, kuid Keskmise Riigi ajal (2137-1781) omandasid need iga üksikisikut puudutava meetme, garanteerides nendele surmajärgse kindlustunde. Valitseja ettevalmistused hõlmasid Osirise arvatava laeva valmistamist, pühamu ehitamist, kaunistamist, tunnimeeste ja preestrite ametisse seadmist ja teiste jumalate haudade eest hoolitsemist.

Protsessioonile järgnenud pidustus sai alguse riikliku “maakõplamispuhaga”, mis rõhutab senisest enam Osirise kui viljakusjumala rolli. Rituaalselt külvati otri, lina ja speltat.¹²³ Khoiaki kuu 12. päeval astus põllule Isis ning hoolitses seemnete segamise eest liiva ja veega, valmis segu valati vormidesse, mis kujutasid igaüks poolt Osirise kujust. Kujud asetati kivist künadesse ja neid kasteti päev läbi veega. 21. kuupäeval kaks poolt ühendati ning viidi veeteed pidi Osirise hauani. Kohalikud jumalad tõid Osirisele ohvrianumaid, mis olid kaetud nende endi peakujulise kaanega. Selline kujutis vahetati Osirise haua juures eelmise aasta kuju vastu, viimane aga balsameeriti. Seitse päeva hoiti muumiat avalikkuses (sümboliseeris Osirise ema Nuti seitset lapsekandmise kuud), mõnes kohas asetati see puidust raamile. Kuu viimasel päeval pandi kuju tema hauda tagasi. Plutarchose vihjab egiptlaste tavale Osirise inimesekujulisi figure fallostega kujutada.¹²⁴

Niiluse tagasitõmbumisele järgnesid pimedamad ööd, mil leidsid aset salajased riitused. Mähiti lehma kullaläikelist kujutist musta linasest riidesse, mis pidi sümboliseerima leina Isise ja maaviljakuse järele.¹²⁵ Athyri kuu 19. päeva öösel mindi alla vee äärde, preestrid tõid kasti, milles oli kuldne karp, sellesse valati joogivett ja hüüti, et „Osiris on taas leitud!“. Siis segati vett viljaka mulla ning kallite ürtide ja viirukiga, sõtkuti poolkuukujuline ese ning riietati see maa- ja veejumalate (Isise ja Osirise) austamise illustreerimiseks kaunisti. Apuleiuse „Metamorfooside“ peategelane, õnnetu eesliks muudetud Lucius, pöördub Isise poole isikliku palvega inimese kuju tagasi saada, teeb mererannas ohvri, osaleb suurejoonelisel protsessioonil ning pühitsetakse preestri juhendamisel jumalanna salajasesse õpetusse.¹²⁶ Initsiatsioonile eelnes kümnapäevane paast, rituaali tipphetke Apuleius ammu kehtinud seaduse kohaselt ei valgusta, kuid korduvad motiivid on pühade esemete näitamine, õpetusest osasaamine ning külluslike ohvriandide tegemine. Hiljem pühitsetakse Lucius ka Osirise müsteeriumitesse.¹²⁷

Noorkuu ajal Phamenothi kuus tähistasid egiptlased “Osirise Kuule jõudmise” festivali, mis sümboliseeris kevade algust (veebruari lõpu ja märtsi piiril). Talvise pööripäeva ajal juhtisid Osirise asutajad lehma seitse korda ümber Päikese templi ning seda kutsuti “Osirise otsimiseks” põhjendusega, et talveaja jumalanna ihkas (kuivaperioodi järel) vett.¹²⁸ Seega oli otsimis-leidmis-motiivistiku läbimängimine Egiptuses rituaalselt püsivalt orbiidil.

¹²³ *Ibid.*, 13.

¹²⁴ *De Iside*, 371f-372a. Eredalt rietatud Osirise kujudega viidati tema viljakale ja kasutoovale jõule.

¹²⁵ *Ibid.*, 366d-f. Kujutist hoiti üleval neli päeva, pihta hakati Athyri kuu 17. päeval

¹²⁶ Apuleius, *Metamorfoosid*, XI.16-24.

¹²⁷ *Ibid.*, XI.27-28.

¹²⁸ *Ibid.*, 368c, 372e.

4. Võrdlus

Vahemere religioosse ruumi käsitlemisel lähtuvad teadustööd arusaamast, et klassikaline Kreeka ühes tema mütoloogia ning kultuspraktikaga on väikses osas toonase geograafilise Kreeka või Kreeta-Mükeene taustaga. Suur hulk elemente on tulnud idast.¹²⁹ See, et müütide peategelaste saatus ning jutustuse kulg on sarnane, torkab lugejale suurema vaevata silma. Kreeka poolal esinevad äraminejatena Persephone, Adonis ja Dionysos ja ka Demeteri otsingud tähendavad tavapärasest Olümposest eemalolekut. Mesopotaamia müüdis lahkuvad nii Inanna kui ka Dumuzi, Egiptuse Isis ja Osiris kaovad ja naasevad mõlemad. Mustrikordusi leidub juba kreeka müüdimaterjalis Persephone, Adonise ja ktoonilise Dionysose vahel ning kui sellele lisada Mesopotaamia ja Egiptuse paralleel, ilmnevad nii mõnedki analoogiad. Võrdluspeatükis on välja toodud valik sarnasusi ja erinevusi.

4.1 Demeteri ja Persephone ning Dionysose telg

Demeteri ja Kore ning Persephone ja Dionysose pärimuses leidub mitmeidki analooge. Dionysost ei saa viljakusjumalannadest eraldiseisvana vaadata ja nii müüt kui ka religioosne praktika asetab Demeteri ja Dionysose sarnasusse viljakusega seotud raamistikku. Dionysose figuuris avaldub nii nais- kui ka meessoost tunnuseid¹³⁰ ning müütilises teadvuses seostus veinijumalagagi lisaks viljakusele (küll tugeva orfilise rõhuasetusega) surmajärgne rahu. Demeterit nimetatakse orfilistes hümnides Dionysose kaaslasena ja kordub menaadlik, hullumeelsusele viitav motiivistik (ka Demeteri hullus tütre otsingutel). Vili ja vein on omavahel seotud ja nõnda sidus orfiline traditsioon kõik üldise viljakusega seotud jumalused ühte motiivistikku. Orfiliste hümnide üldises järjestuses liigutakse Dionysosele pühendatud hümnidest (31-38) Eleusise teemadeni (40-43).

Kahe jumala sfäärides käituvad isikud vastupidiselt ning rituaalselt kordub muster, mille järgi naised eralduvad igapäevasest korrast ja nii-öelda „metsistuvad“. Nende (ja ka meessoost isikute) normaalsuse taastamine mängitakse läbi karistamise kaudu, kuid kui veinijumalus paneb pigem teised kannatama, siis viljakusjumalanna karistab end ise ja kannatab, mistõttu ka tema järgijad võisid seda ehk teadlikumalt teha. Bakhantide rituaalil hüüti Bakchost, kes esineb ka Iakchose kujul, ja see meenutab Eleusiseni liikunud protsessiooni algetappi, mil kutsuti

¹²⁹ Kõige selgemalt väljendas suundumust Walter Burkert, teosega „Kreeklased ja idamaad“ (1984). Orientaalne mõju oli jätkuv ning uuenev (102), mida teos tervikuna ka kinnitab. Võrdluse raamimiseks saab välja tuua ühe ühise nimetajana müütide seaduspärasuse.

¹³⁰ Apollodoros, III.4.3. Apollodorose sõnul palus Zeus Inol jumalust tüdrukuna kasvatada ning noore Dionysose puhul võidi müüti sisse mängida Persephone lugu.

Iakhost pühamust välja. Veini- ja viljajumaluse müüti seob ka tules põletamise motiiv. Demeter põletas Metaneira poega Demophoni sooviga poisslaps surematuks muuta, Zeusi pikselöögi järel Semelest sündinud Dionysos läbis sarnase tulefaasi ning kuigi Dionysost ei pruugitud otsekohe kõikjal jumalana tunnistada, on surematus jumala olemusse sisse kirjutatud. Tuli võis kinnitada uut elu ja kui vaadelda titaanide tuhast sündinud inimsugu uue eluetapi aligusena, siis leidub ju sealgi tuline Zeusi pikselöök, mis Dionysose alla kugistanud titaanid kõigepealt hävitanud oli.

Martin Nilsson kirjeldab Rooma ajal levinud uskumist, et kui noorelt surnud laps pühitseda koheselt Bakchose riitustesse, siis pakub see vanematele lohutuse kõrval turvatunnet surnu edasise käekäigu kohta.¹³¹ Dionüüsilikel müsteeriumitel esines viinamarjadest täidetud nõu (müüdiosas mainitud *λίκνον*) ja seda kasutati praktilistel vajadustel ka laste kandmiseks.¹³² Kahe jumaluse kultuse vahel siinkohal paralleeli tõmmata on riskantne, ja kuigi Eleusises last korvis ei kantud, liigub mõte siiski Telesterionis pühitsemise käigus mainitud *kisteni*, mis oli eelaste riituseks, mis pidi läbinule surmajärgsuses eelise andma. Korvidega on seega seotud pühade (ja salajaste) esemete kandmine, rituaalne vaatlus/lähenemine, lapse sünn ja surm ning võibolla ka oodatav parem saatus surmajärgsuses. Surm mängis mõlemas müüdis ja rituaalis olulist rolli ja nii viljakusjumalannade kultusel pühitsetu kui ka orfilise Dionysose traditsiooni järgija pani lootusi heldemale teispoolsusele.

Persephone ja Dionysose roll vegetatsiooniperioodi mõjutajatena, ning selle sõltuvus allilmas käigust ja tagasitulekust, on erinev. Kore tõuseb allilmast ning tema tagasitulek tähistab kevade algust ja kuigi ka näiteks 53. orfilise hümnid Dionysos naaseb surnute sfäärist iga-aastaselt pidustusi pidama, millega seoses mainitakse vilju, on naasmise seos viljaka looduse tärkamisega hapram. Homerose hümnides vastutab jumal viinamarjade iga-aastase kasvu eest, kuid tema äraolek ei pruugi tähendada allilmas viibimist. Früüglaste tava Dionysos talveunest äratada näib erandlik.

¹³¹ Nilsson 1985, 111, 155.

¹³² *Ibid.*, 21-23, 33. Lapsed on siiski elus.

4.2 Persephone ja Dionysose ning Adonise telg

Selles kolmikus paistab sarnasus silma eeskätt Persephone ja Adonise vahel. Mõlemad asetatakse tihti sama „kannatava“ jumala kategooria alla, kes kaotab oma noorusliku elujõu, läheb madalatesse sfääridesse ning tõuseb taas.¹³³ Kadunud tegelase emale/partnerile tähendab juhtunu kannatust, kuid müüdis leitakse peagi lahendus aasta jaotamise vahel perioodideks, mil tegelane on kas maa all või peal. Kannatav isik käitub sarnaselt (kannab leinamärke, loobub normaalsetest tingimustest ning asub kadunut otsima) ja rituaali tasandil esitavad jumaluste austajad sedasama leina. Seos Adonise ja Persephone enda vahel avaldub ka Persephone röövi puhul: üldise käsitlemise kohaselt on see ülane, mis Persephone Hadesse valda meelitab, selle tekkelugu seostatakse aga Adonise surma ja verega, millest lill olevat tärganud.

Erinev on kahe tegelase puhul nende müüdi traditsioonilisus Kreekas: Persephone lugu tunneb Kreeka müütiline teadvus kirjalikul kujul kohe eepilise luule algusaegadest VIII sajandil ning jumalannade paari kohta saab püüdlikum uurija tõendeid leida juba Kreeta-Mükeene ajastust, Adonis on aga kreeklaste jaoks algselt võõras figuur.¹³⁴ Rituaali osas on erinevus suurem: „Adonise aiad“ kannavad endas spetsiifilisemat tähendust kui Demeteri ja Kore auks peetavad müsteeriumid. „Adonise aedades“ nähti vaeva erilisel kiiresti närbumate sortide istutamisega, mis pidi illustreerima noore jumaluse varajast surma, ja seega pidi Adonis inimeste müüditeadvuses piisavalt tugevalt kohal olema. Eleusise müsteeriumitel osalejatelt oodati kindla reeglistiku järgimist, samas kui Adonise kultus võimaldas naistel arvatavasti oma ohjeldamatut emotsionaalsust välja elada, mis polise rangetes raamides jumalannade kultusel avalduda ei saanud.¹³⁵

Dionysost Persephone ja Adonisega võrrelda on keerukam: müüdis on tema lahkumine (Persephone ja Zeusi pojana, kelle titaanid alla neelavad) ning tagasitulek (Zeusi ja Semele pojana võiks teistkordne sünni tähendada „taassündimist“) ehk olemas, kuid neid kahte sünniversiooni saab vaid kaudselt Persephone ja Adonise puhul ilmneva allilmas käimisega võrrelda. Dionysos sünnib täiel kujul uuesti, saades ka uue ema, Persephone ja Adonis ema/partnerit ei vaheta ning siit kerkib küsimus, kas ja mil moel saab allilmas käimist (ka

¹³³ Pater 1928, 94. Sajandi teise poole uurimused suhtuvad „kannatava“ jumala figuuri pigem kriitiliselt (hea ülevaate, miks, annab J.-P. Vernant M. Detienne'i Adonise kultust käsitleva teose sissejuhatuses: ühte figuuri piiritletud tähendus sfääris vaadata tähendaks sama kui müüdile vaid üks tähendus omistada, tegelaste suhe neid ümbritsevasse reaalsusse on mitmekihiline ning sümbolne: Detienne 1972, ix-xii). Frazeri koolkonna evolutsiooniline lähenemine (maagia abil maailma lahtimõtestamine on määratud religioossuse etapi läbides liikuma teadusliku, „õigeni“) kipus ka figuure tsükliliselt käsitlema (kannatava jumaluse figuur illustreerib aasta tsüklilisust).

¹³⁴ GR, 42, 176-177. „Võõras“ selles tähenduses, et ilmus areenile peale eepilise luule öitsengut.

¹³⁵ *Ibid.*

ajutist) surma tähenduses mõista. Surma vallas käinud noore jumaluse naasmise ja kevade tuleku vahel kohtab sagedamini vastastikust sõltuvust, mida veinijumaluse puhul ei mainita, ja see ilmnes juba Persephone ja Dionysose võrdluse lõpus. Orfilises pärimuses ilmnevad Dionysose ja Adonise sarnasused esitab Apostolos Athanassakis hümnide kommentaarides:¹³⁶ mõlemate puhul kasutatakse epiteeti Eubouleus, Dionysost hooldavad nümfid ja Aphrodite ning Adonistki hooldab armastusjumalanna. Mõlemad on Persephone pojad või siis kuuluvad mingil perioodil tema valdusesse. Epiteet “Eubouleus” viib Adonise ja Dionysose juurest loo tagasi Demeteri ja Persephoneni, kus Demeteri pärimusest leiab Dysaulese ja Triptolemose kaudu ka Eubouleuse.

4.3 Demeteri ja Kore ning Inanna ja Dumuzi telg

Nii Demeteri kui ka Inanna puhul jääb inimkonnale suure tähtsusega ja viljakust genereeriv jumalanna ilma talle kõige armsamast isikust. Silma hakkab kahe tegelase suhteliselt sarnane roll: Demeteri ja Kore äraolekul tabab maad justkui mõlema eemaldumisega eraldi seonduv katastroof ning sama kordub Inanna ja Dumuzi puhul (siin pole küll otsest seost viljaga, küll aga viljakusega). Sumeri loos pole tegemist ema ja tütre draamaga, kuid nendes mõlemas kordub surma, jumalanna leinast/vihast tingitud kaoseperioodi ja tagasituleku motiiv. Äraolekuperioodi illustreerivad maapealne viljatuskao, leinajate meeleheidet kirjeldav käitumine (rituaalne nutmine, riiete ja juuste rebimine ning näo ja rinna kraapimine) ning tumedates toonides meeleolu. Sotsiaalse korra kadumise läbimängimine aitavat juba ise seda korda taaskehtestada¹³⁷ ja meeletuses leinavad Demeter ja Inanna võiksid siis oma käitumisega märku anda, et lahendus peab tulema.

Huvitava seose võiks välja tuua Akkadi versiooni lõpus leiduva suitsutust sisaldava lause ja Demeteri kultuse vahel. Põletamise ja puhastumise seos avaldus juba Eleusise rituaalides, ning ka vilja tuleb enne (tule abil) kuivatada ja alles siis jõuab see inimesteni. Lisaks leiab mõlemast versioonist ülestõusmise ja puhastumise: Eleusise müsteeriumil initsiatsiooni saanud isik omandab eelnevast kõrgema, justkui „üles tõusnud“ ja puhastunud staatuse (sellele viitab sõnakasutuses *ἄνοδος* ehk „ülestõusmine“, mida kasutatakse Eleusiseni protsessiooni juhtinud Iakchose väljakutsumise kõrval ka Persephone maa peale naasmise puhul) ning ka Inanna maa peale tulek toob inimestele ülevad emotsioonid, mis millegipärast seostatakse „suitsutusega“. Akitu festivalil suundus protsessioon Bit Akituni, kus lavastati püha abieliu ning

¹³⁶ Athanassakis 1977, 56. hümnide kommentaarid, 169.

¹³⁷ Burkert 1983, 55.

taastati normaalne elukorraldus. Bit Akitu asus linnast eemal¹³⁸ ja Ateenast Eleusisenigi oli omajagu maad. Mõlema loo puhul sisenetakse allilma mingi „ava“ kaudu: Persephone röövitakse maaprao kaudu, sumeri allilma sai aga ükskõik mis ajal kraavikaevamise või maagi abil siseneda.¹³⁹ Inanna rolli püha abielu rituaalis nähakse eduka valitsemisaasta kõrval ka maaviljakuse tagamises, mis ühtib Kreekas Demeteri ja Kore kultusega seotud ootustega.

Esimene oluline erinevus, mis kohe silma torkab on armastatu või kaotatud isiku sugu: kreeka versioonis leinab ema oma tütart, Mesopotaamia analoog kajastab aga kahe armastatu vahelist tragöödiat. Erinevusena läheb arvesse ka äraminekute arv. Demeter lahkub justkui kaks korda, kõigepealt Eleusisesse Keleose kotta, kus veedab leinas aega Demophoni kasvatades, ja teistkordselt Metaneira uudishimu järel, mil neab inimkonna põldude viljakuse kadumisega. Inanna aga lahkub vaid korra ning teistkordselt peab minema tema armastatu Dumuzi. Kore loo puhul on sügavustesse tõmmatud isik Persephone (ja seega kannatab maa peal Demeter, seejärel alles Demeteri läbi kogu inimkond), Inanna läheb vabast tahtest allilma ja hiljem kannatab ta ise hoopis Dumuzi pärast ning sellele järgneb inimkonna kannatamine. Seega on erinevad ka allilmas käijad (Demeter ise allilmas ei käigi). Lisaks ei saa võrdluses tähelepanuta jätta allilma emanda rolli: Persephone „äraminek“ Hadese kaasaks teeb temast ühtlasi allilma valitsejanna, Inanna loos valitseb maa all tema õde Ereshkigal ning müüt tema positsiooni kujunemist ega muutumust ei maini. Mesopotaamia versioonis ei kuulu maaviljakus üleüldse allilma valitsejanna mõjusfääri, kuigi allilma emanda ja maapealse viljakusjumalanna vastasmäng esineb mõlemal juhul.

4.4 Adonise ja Aphrodite ning Inanna ja Dumuzi telg

Aphrodite ja Adonise müüt on Inanna ja Dumuzi (hilisema Ištari ja Tammuzi) müüdi Kreeka versioon ja kuna tegu on otsese ida laenuga, siis on sarnasused nii müüdi kui ka rituaali tasandil suured. Inanna ja Aphrodite on mõlemad armastusjumalannad, kellelt võetakse ära noor ja kaunis kaaslane. Dumuzi/Tammuzi tegelane kujunes Kreeka Adoniseks, Kreeka varases pärimuses veel teadmata tegelaseks, ning näib loogiline, et tema kultus sisaldas ida elemente.¹⁴⁰ Leinarituaalides on kerge sarnasusi leida: nii Kreekas kui ka Süüria suvisel Adonial on tegelased naised, kes esitavad hukkunud Adonisele leinalaule ja mängivad tema surma kiiresti närbuvate taimede istutamise teel rituaalselt läbi.

¹³⁸ Frankfort 1948, 329.

¹³⁹ Johnston 2004, 478.

¹⁴⁰ Kirk 1983, 268. Üks müüdis esinenud Adonise sünnipaiku, Küpros, asub geograafiliselt punktis, kus Kreeka maailma suhtlus Mesopotaamia kultuuriruumiga oli intensiivne.

See, kuidas erinevad rahvused sarnase loogikaga lugu mõistavad, sõltub nende üldisest maailmakäsitlusest. Tähtsa osa sellest kõikehõlmavast ideede kompleksist moodustab surm ning selle olulisus ja lahtimõtestamine kogukonna liikmete poolt. Mesopotaamlaste aursaama järgi ei pea jumala äraolek (surm) tingimata suremist selle kõige otsesemas mõttes tähendama, surm võib avalduda ka igaveses janus ning köidikutes.¹⁴¹ Nende ettekujutuses suundus inimene allilma füüsilise kehaga, mitte vaimu/hinge kujul,¹⁴² mis annab ka teispoolsusele realistlikuma ilme. Kreeklaste arusaam Adonise hukkumisest tähendab aga kindlat hukku. Mesopotaamia usk ei näinud ka taassündi sellises valguses, nagu seda tänapäeval kombeks on mõista – uuestisünd tähendas pigem teatud väljasuremiseperioodi lõppemist.¹⁴³ Isegi kui Mesopotaamia ja Kreeka pärimusega paralleelse Byblöse kultuse Adonist võiks teoreetiliselt sureva ja sündiva jumalusena käsitleda – Adonise surma all võiks mõista seemnete mahakülvamist, mis justkui „surevad“ maa sisse, ja tema taasärkamise all viljakehasid, millest surnud seemned taas elustuvad¹⁴⁴ – polnud Kreekas sellist vaatepunkti võimalik üle võtta. Jumalad on surematud (kr k *ἀθάνατοι*) ja Adonis sureva jumalusena kategoriseeriti kangelaseks, mistõttu puudus vajadus ülestõusmise rituaalide järele.¹⁴⁵

4.5 Isise ja Osirise müüt dionüüslike elementidega

Pltarchos, kellelt pärineb Egiptuse osas vaieldamatult mahukaim säilinud tekst, asetab sealse traditsiooni oma kreeka müüditeadmiste valgusesse ja leidis Egiptuse müüdis nii Dionysose kui ka Demeteri pärimuse jooni. Nii mõnedki analoogiad-etümoloogiad on autor ise konstrueerinud, kuid on selge, et Osirise müüdi motiivid kandusid Kreeka pärimuses rohkematele tegelastele üle.

Kreeka ja Egiptuse kontaktid muutusid 7. sajandil üha intensiivsemaks ning oluline ainese ülevõtmine leidis aset Osirise ja Dionysose paralleelis.¹⁴⁶ Egiptuses oli surnutekultus aastatuhandete pikkuse traditsiooniga ning koondus Osirise figuuri ümber. Kahe maa müüt on põhiolemuses erinev, ja kuigi surnu muutmine rituaalsel tasandil Osiriseks, nagu seda Egiptuses nähti, jäi kreeklastele võõraks, samastas juba Herodotos Osirise Dionysosega.¹⁴⁷ Diodoros

¹⁴¹ Frankfort 1948, 321.

¹⁴² Espak 2009, 24. Inimene jääb vormilt samaks ja muutuvad vaid füüsilised olud. Hoopis keerulisem on tegeleda kreeklaste abstraktse „hinge“ (kr k *ψυχή*) mõistega, kes/mis kogeb allilmas arvatavasti muud kui füüsiline keha. Selline nähtus tuleb esmalt üleüldse defineerida.

¹⁴³ Frankfort 1948, 281-282.

¹⁴⁴ Mettinger 2001, 33.

¹⁴⁵ Burkert 1985, 201.

¹⁴⁶ Burkert 1984, 114-115.

¹⁴⁷ Herodotos, 2.42.2, 144.2.

omakorda mainib Dionysose festivale, mis kannavad Egiptuse traditsiooni jälgi.¹⁴⁸ Dionysos kui härg esineb Plutarchosel Apisele (Osirise hingelisele kehastusele) pühendatud avalikel matmistseremooniatel: surnuraamil kantav Apise keha meenutab Bakchose protsessiooni, mille türsoseid käes hoidvad osavõtjad katsid end hirvenahkadega ning kutsusid Apist veest väljuma.¹⁴⁹ Ühes pullisümboolikaga meenutab see Dionysose kutsumist/tulekut merelt (Dionysost kujutatakse 6. sajandi vaasimaalidel sageli pidulikus protsessioonis ratastele pandud laevas, mis haakub sarnase temaatikaga). Lisaks leidub nii Osirise kui ka Dionysose puhul juba Demeteri sümboolikas esinenud korvimotiiv: olles kinnitanud, et Dionysose ja Osirise säilmed asuvad mitmes kohas, kutsuvad Delphi elanikud Apolloni pühamus üles „müstilise korvi“ jumalat Dionysost.¹⁵⁰ Mitte niivõrd Kreekas, kuid seda enam hilisemas Roomas tähendasid Bakchose riitused hinge puhastumist (justnagu vilja puhastatakse tuulutamisnõuga), Isis asetanud aga Osirise rebitud kehatükid sõelale, mis seostub taas korvide ja tuulutamisnõudega.

Erinevusi kahe müüdi vahel leidub palju, kuid kõige tähtsam oleks eristada egiptlaste ja kreeklaste arusaama Osirise kujust. Egiptuses tähendab Osirise roll surnute kuningana valitsemiskontseptsiooni jätkumist ka surnute maailmas, ja kuna vaaraod olid kreeka valitsejatest erinevalt jumalikud, siis tekib siit oluline lahknevuspunkt. Kreeklased jätsid Osirise kuningavõimu puudutava osa täiesti tähelepanuta.¹⁵¹

4.6 Isise ja Osirise müüt Demeteri sfääris

Demeteri ja Isise puhul on kasulik esmalt välja tuua erinevused, kuna suur osa jumalannade otsimismüüdist, ning osaliselt rituaalist, kattub (osaliselt muidugi Plutarchose hulgaliste analoogiate tõttu). Erinev on kahe maa algne nägemus jumalanna ja tema kaaslaste rollist: Egiptuses funktsioneerib Isis kui maa kandev keha (lisaks vastutab ta Kuu eest), Osiris aga kehastab Niiluse loovat jõudu.¹⁵² Demeter ja Persephone ei vasta täpselt sarnasele rollijaotusele selle lihtsa asjaolu tõttu, et Kreeka looduslikud olud pole Egiptusega võrreldavad. Erinevalt Demeteri kultuse pühast loomast, peeti Egiptuses siga ebapuhtaks.¹⁵³

¹⁴⁸ Diodoros, I.22.4; I.96.4f. Samas tekstis samastatakse taas Osiris Dionysosega (ja lisaks Isis Demeteriga).

¹⁴⁹ *De Iside*, 364e-f. Ühtlasi mainib Plutarchos Elises väravahoidjale sügavusse visatavaid lambaid ning bakchoslikesse rõivastesse rüütatud austajate kutsumisi trompetihelide saatel.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 365a. Egiptuse osas: Nilsson, 37.

¹⁵¹ Frankfort, 292.

¹⁵² *Ibid.*, 364a. Osirise kultus ongi läbinisti Niilusega seotud.

¹⁵³ *Ibid.*, 353f-354a. Kahaneva kuu ajal paaritununa põhjustavat see nendele, kes tema piima joovad, leeprat ning sügelisi, kuid leidub hetk, mil täiskuu ajal siga siiski ohverdatakse ning süüakse.

Osirise mereäärne leinamine ja öised müsteeriumid Niiluse madalseisu ajal viivad siiski mõtte Demeterile mere ääres tehtud seaohvrile ning kuigi sümbolid erinevad, siis vormilt liiguvad kaks pärimust ühes liinis. Nii Isise kui ka Demeteri puhul saab täheldada kohaliku valitsejanna (Demeteri puhul siis Metaneira, Egiptuse traditsioonis kutsuti seda valitsejannat kas Astarteks, Saosiseks või Nemanuseks, tema kaasat Malkanderiks) suurenenud huvi võõra naise vastu. Kordub sama muster: kuninganna palub jumalannal oma last hooldada, jumalanna viib läbi põletamise rituaali ning lõpuks rikub ettevõtmise kohalik valitsejanna oma sekkumisega. Kuid Isise motiivid Malkanderi kojas on teistsugused. Ta teab, et Osiris on seal ning korraldab lapse surematuks muutmise vaid imetluse pälvimiseks, et siis hiljem kuningalt lossi seda sammast paluda, milles peitub Osirise surnukeha sisaldav kirst. Kreeklaste Demeter viibib õnnetu emana Keleose kojas ning ei surnud ega elav Persephone pole selle kojaga seotud. Isise tegevus Bybloses ongi agressiivsem ning kuna tema ei leina mitte inimlikku järglast, vaid teist jumalat, lubab selline nüanss stsenaariumis kasutada julgemaid sümboleid: pärast Osirise oletatava kirstu asukoha tuvastamist samba sees viskus Isis kirstule sellise lamendi ja nutuga, et kuninga poegadest noorim suri kohapeal, vanima poja võttis ta aga endaga kaasa ning hiljem kivistas selle, kuna poiss oli tema nutmise peale sattunud.¹⁵⁴ Isisega seotud karmimas olustikus mängibki lapsesurma motiiv suuremat rolli, Demeteri puhul on sureva (või surmaohtu sattunud) lapse roll tütre tegelasele üle kandunud.

Egiptuses ei kujutanud müsteeriumid Kreeka analoogiaga võrreldavat avalikku sündmust, kuid VI sajandil võidi Kreekas Osirise öiseid (seega müstilisi) taganutmisi nõnda tõlgendada.¹⁵⁵ Isise rituaalil osalejad pidid samamoodi nagu tema Osirist taga otsima ja see meenutab Demeteri otsingute imiteerimist Eleusises. Isise kultusest pärineb püha anuma temaatika ning naiste erilise rolli väljamängimine protseduuridesse sisseõnnistamisel: preestrinnad kandsid salakirjutisi ning katsid need hoolikalt, et jumalikku infot varjata. Apuleius kinnitab, et Isise müsteeriumites näidati osalejatele maa pühasid raamatuid.¹⁵⁶ Demeteri püha jook *kykeon* sarnaneb ürtidest koosneva seguga, mille Osirise preestrid valmistasid Athyri-kuisel öisel Niiluse taganutmisrituaalil peale seda, kui olid Osirise naasmisteate välja kuulutanud. Kokkuvõtvalt kordub sellegi võrdlusliini puhul, nagu juba eelnevates, otsimise ja leidmise/tagasisaamise muster, mis seostus otseselt surmajärgse kindlustundega.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 357 d-e.

¹⁵⁵ Burkert 1987, 40.

¹⁵⁶ Apuleius, *Metamorfoosid*, XI.17.2.

5. Müüdi ja rituaali diskursus: tõlgendused

Pika kujunemislooga müüditheooriaid käesolev peatükk tutvustama ei hakka, kasutatud on, kahtlemata subjektiivselt, neid seisukohti, mis siinkirjutajale kõige mõistetavamad. Tundub arusaadav, et müüdid seletavad inimest ümbritsevat olevikku minevikust pärinevate motiivide abil. Kõike ei suudeta ega polegi vaja mõista, kuid mütoloogia raamistikku asetanuna saab maailmas toimuva üldsusele arusaadavamaks muuta. Müüdid on osa religioonist ning ühes riitustega suurendavad inimese uskumist jumalatesse. Ja selline ühine keel suurendab kokkukuuluvustunnet.

Müüt on üllatavalt autonoomne nähtus, ka siis, kui ühegi müüdi puhul ühte ja ainust versiooni pole. Ühe põhjusena selle fenomeni selgituseks sobib strukturalist Claude Lévi-Straussi arusaam: müütide abil on inimesed püüdnud maailma ühe korraga hoomata ehk siis haarata kõike, mis olnud, toimub ja tuleb.¹⁵⁷ Sarnase vaate toob välja Fritz Graf: müüt peegeldab isiku mõttemaailma ja seepärast ongi müüdid nii universaalsed.¹⁵⁸ Põhjus, miks müüt igavesti uue vormi saab, on tema omadus kõigega seostuda, ja kuna müüdiga püütakse, vähem või rohkem allegooriliselt, edasi anda kõike seda, mis on inimliku eksistentsi alus, siis olude muutudes muutub ka müüt. Ka Mircea Eliade'i müüdidefinitsioon järgi on müüt vahend, mille abil inimene kirjeldab teda ümbritsevat reaalsust, ja just see autonoomne tähendusloome akt annab müüdile tema elujõulisuse ning toimunule „püha“ tähenduse.¹⁵⁹ Geoffrey Kirki teosest leiab märkuse, et müüt näib enne rituaali eraldi fenomenina juba olemas olevat, rituaal seda loonud pole.¹⁶⁰ Arusaamade erinevuse illustreerimiseks võib siinkohal tuua Walter Burkerti seisukoha: müüt tähendab rituaali raamistust, mille abil kultuse erinevaid külgi saab enam-vähem verbaliseerida/”jumalatest rääkida”.¹⁶¹

Ka rituaali olemuse kohta leidub palju selgitusi, kuid enim sümpatiseerib Jane Harrisoni nägemus rituaalist kui korratavast või ettevalmistavast tegevusest.¹⁶² Huvitavana näib ka tõlgendus, et rituaali peamine funktsioon on säilitada läbielatu pidevus, kuna muidu lõhuks

¹⁵⁷ Lévi-Strauss 2003, 22. Lévi-Straussi viis müütide juurde soov inimese mõtlemislaadi paremini mõista. Autori sõnul on müüdid oma olemuselt küll paradoksaalsed, kuid kuna müüt peegeldab seda, kuidas mõtlemine „tõotab“, ei tasu vastandada müütilist ja teaduslikku mõttelaadi – mõlemad tegelevad mõistmisega ning nende „fundamentaalne struktuur on kõikides kultuurides, ühiskondades ja ajastutel sarnane“ (33).

¹⁵⁸ Graf 1985, 49.

¹⁵⁹ Eliade 1958, 426.

¹⁶⁰ Kirk 1976, 230. Autor esindaski seisukohta, mille põhjal müüt ei tulene rituaalist.

¹⁶¹ Burkert 1987, 78-81. *θεολογία* kui „pühade asjade teadus“. Selles teoses on rõhuasetus müsteeriumitel, kuid müüdidefinitsioon võiks muudki kultustegevust kirjeldada.

¹⁶² Burkert 1972, 23, esimene viide Harrisoni asjus. Rituaali all saab mõista ka inimese katset siduda üleloomulikud nähtused enda sisemuses toimuvaga, need kaks aspekti võisid aga ühiskonna fundamentaalses reeglistikus kokku saada.

vaimsel tasandil selle pidevuse väga inimlik omadus asju unustada.¹⁶³ Eelmise sajandi alguse antropoloogiavõidukäigu taustal pakkus Bronisław Malinowski kolm rituaali kujunemisevõimalust: on olemas müüt, millele antakse rituaalse tegevusega elav kuju, teiseks on praktiline vajadus regulaarselt ühiselt tegutseda (näiteks suuremate ehitustööde tarbeks) ja see kujuneb oma korduvuses rituaaliks, leides hiljem ka vajaliku müüdi, kolmandaks kujuneb meeldivast kooskäimisest, mis võidi siduda jumalate austamisega, rituaalne tegevus ning sellele lisatakse lugu.¹⁶⁴ Rituaali kujunemist on ajalooliselt raske kaardistada, kuid kuna see nõuab rohkem ühist organiseeritust, seal-hulgas materiaalseid võimalusi, võiks rituaal Malinowski kahe viimase tekkevõimaluse näitel müüdist enam peegeldada toonaseid olusid.

Rituaalse tegevuse üht kategooriat, initsiatsiooniriitust,¹⁶⁵ on oma teostes käsitlenud Arnold van Gennep. Nendel mängitakse rituaalselt läbi normaalsetest oludest eemale tõstetud initsiandi surm, mille läbielamise ja sellest väljatulemise järel naaseb isik uude normaalsusesse teatud mõttes „taassündinuna“.¹⁶⁶ Van Gennep ei maini initsiatsiooniriituste mustrit järgivate kultuste praktikas otseselt ei viljakust ega teispooltust,¹⁶⁷ kuigi taassündimine iseeneses peaks surmavalla ajutist läbikogemist eeldama.

Kolme müüdimaterjali käsitlemisel tuleb mees pidada, et tegemist on kolme erineva kultuuriruumiga. Mesopotaamlaste maailmavaade oli küllalt konservatiivne: maailm on juba iidsest ajast paika pandud, kehtib praeguseni ja seda ka edaspidi.¹⁶⁸ Egiptuses raamis religioosset ilmaelu teistest kahest jõulisem surnutekultus, lisaks seostub Mesopotaamias ja Egiptuses erinevalt Kreekast allilmas käinud tegelane kuningavõimu üleandmise ja kinnitamisega. Kui võtta arvesse looduslikke mõjutegureid, siis Mesopotaamias olid ajutised põua- ja näljaperioodid täiesti tavaline nähtus¹⁶⁹ ja Egiptuses ei saa kõrvale vaadata kogu elu rütmi määravatest Niiluse üleujutustest.

Ühised nimetajad on kõigi siinkäsitletud müütide ning rituaali tasandil tuli, röövimine, tükeldamine/muu vägivaldne lähenemine, vastaspoole kannatamine ning puhastav taastulemise

¹⁶³ Graf 1985, 40.

¹⁶⁴ Malinowski 1958, xx-xiv.

¹⁶⁵ Initsiatsiooniriitustes kordub sama stsenaarium: normaalsetest oludest eemaldumine ja pühitsemiseks nõutud puhastamine (näiteks rituaalne pesemine, juuste lõikamine), vahefaas ilmalikust maailmast püha sfäärini (tihti hirmuõhustikus ja mitmetähenduslik, korduvad keelemängud, pimedus ja ebakindlus) ja tseremoniaalne normaalsusesse naasmine, nüüd siis initsieerituna.

¹⁶⁶ Van Gennep 1960, 95. Taassündi tähistati püha joogi joomise ja valgussümboolikaga.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 90-91. Muster kordub ka näiteks sünni ja kihlumise, millel pole põllumajanduse ega surmaga mingit seost.

¹⁶⁸ Espak 2009, 23-24. Mesopotaamlaste maailm tekkis juba olemasolevate Taeva (An) ja Maa (Ki) lahknemisest, millele järgnes maailm juba kõigi teadavaolevate komponentidega (k. a jumalad), kellegi „kõrgem jõud“ seda protsessi ei juhtinud.

¹⁶⁹ Johnston 2004, 254.

rituaal, mille abil kindlustatakse kas siis järgneva aasta vegetatsioon või inimeste surmajärgne hea põli. Põllumajandusaasta ja looduse iga-aastane tärkamine pole teatavasti ajalises vastavuses ning seetõttu esineb müütides esmapilgul „loogikavigu“. Kreeka müüdi Kore kadus kevadel, nartsissi noppides, kuid sellele esmasele kadumisele kohest talve ei järgnenud. Viljasaak valmib Egeuse ruumis sügiseti, mis vastab ajaliselt müsteeriumitel tagasi kutsutud Kore tulekule, kuid siis pole jällegi tegu looduse tärkamisega seotud figuuriga, millega Persephonet üldiselt seostatakse. Kolme piirkonna looduslikud olud on juba mainitult erinevad ja sellest tingituna varieerus viljatu keskkonna põhjendusena müüdis esitatud jumaluse eemalviibimine, tuues lugude narratiivi omajagu segadust. Lisaks ei saa tagasivaatavalt hinnata, kas põldude viljakus ja looduse kevadine tärkamine toonases elukäsitluses üksteisest eraldati, ja kui jah, siis mil määral. Loodusviljakuse vaheldumisega muustris esinevaid analoogiaid seletada oleks seega ebapiisav.

Müüdimustri teine korduv element on surm. Surmasfääri lahtimõtestamine toonases religioosses maailmapildis nõuaks omaette käsitlust, ja selle näitlikustamiseks sobiks käesolev muster hästi, aga teispoolseuse tegelikku olemust ükski uurimistöö avada ei suuda. Kui siiski liikuda tööd alustanud Kreeka ema ja tütre müüdi ühe nüansi juurde,¹⁷⁰ siis Plutos kui „rikkus“ (kr k *πλοῦτος*, mida kasutatakse nii jumala nime kui ka rikkuse tähistamiseks) on põllumajandusliku aasta peamine tulu ja Persephone sidumine Hadesega võiks tähendada, et paradoksaalsel kombel toob just surnute isand inimkonnale võimaluse vilja-aasta tulu nautida.

Edasiste järelduste tegemine on riskantne, kuid ühe katse võib uurijale lubada. Miks oli allilmas käija jumalus? Vastus: inimene ei saaks tagasi tulla. Miks on vaja, et selline müüt tooks kellegi allilmast tagasi? Võimalik vastus: viljakuse taastamine. Miks on see viljakus surma ja allilmaga seotud? Sellele vastata ei saa. Surm oli ja on üks kõige võimsamaid, ja kõige abstraktsemaid, kontseptsioone ning juba kaugete aegade müütiline teadvus sidus ka siinpoolse elu kõige võimsamad-tähtsamad komponendid selle mõistetamatu sfääriga. Nii leiabki nii müütide enda loogikast kui ka vastava materjaliga tegelenud teadlaste käsitlustest viljakusaasta vaheldumise sümboolika kõrval enim viiteid surmale ja teispoolseusele. Käsitletud figuuridest on otseselt surmasfääriga seotud Osiris, Dionysos ja Persephone.

¹⁷⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 970-975.

Kokkuvõte

Mütoloogilise materjali võrdlus võiks ideaalis vastata küsimusele, kas sarnase loo ja sellega kaasneva rituaalistikuga soovitakse erinevates religioossetes ruumides edasi anda sama tähendust või mitte. Ühe universaalse küsimuskohana läheb arvesse surmajärgsus ning sellega seotud ootused. Lahenduse otsimiseks leiab pärimusest allilmas käiva ja tagasituleva jumaluse müüdi ning seepärast käsitleti käesolevas töös vastavat mustrit esindavat pärimust. Uurimise alla võeti Kreeka, Mesopotaamia ja Egiptuse mütoloogiline materjal, milles kordub surmajärgsuse kõrval viljakusaasta vaheldumise motiivistik.

Lähtepunktiks valitud Kreeka viljakusjumalannade Demeteri ja Persephone müüdis taastatakse maapealse viljaka elu jätkumine allilmas käinud Persephone tagasitulekuga ja jumalannade peamises kultuses, Eleusise müsteeriumitel, lubatakse rituaalil osalenutele teispoolduses paremat saatust. Orfilise pärimuse Dionysos sureb juba oma sünnimüüdis, käib otseselt surmavallas ära, ja tema tagasitulekuga kordub müüdis teda ümbritsenud isikute vägivaldne hukkumine. Kultuses kutsutakse allilmset jumalat üles tõusma ja sarnaselt viljakusjumalannadele tagab tema müsteeriumitesse pühitsemine initsieeritutele surmajärgse kindlustunde. Kreeka pärimuse kolmas mütoloogiline paar, Aphrodite ja Adonis, näitlikustavad armastusloo taustal kadunud figuuri ja kevade naasmise vahelist seost. Adonis viibib müüdis kolmandiku aastast allilmas, kuid tema festivalidel osalejatele viljakusjumalustest erinevalt teispoolduses eeliseid ei garanteerita. Kõigi kolme liini rituaalne praktika lähtub aga müüdis esitatud allilmast tagasituleku tähistamisest ja ühes sellega naaseb maaviljakus. Egiptuse Osirise müüdis ilmneb nii aastaegade vaheldumine, viljakus kui ka lootus paremale teispooldusele. Inanna ja Dumuzi pärimus kinnitab allilmas viibinud isiku tagasituleku ja maapealse viljakuse naasmise seost, kuid paremat surmajärgsust ei müüdis ega rituaali tasandil ei esine.

Töös järgnes kolme maa müüdi ja rituaali esitamisele võimalike sarnasuste ja erinevuste peatükk. Analüüsil sai kinnitust tõdemus, et pärimus pole ainult ühe kohaga seotud, ja nõnda liigub eri müütide ja rituaalse praktika vahel nii narratiivis kui ka rituaalses kombestikis ülevõtmisi nii ühest, teisest kui ka kolmandast kultuuriruumist. Müüdi ja rituaali teoreetilisele taustale pühendatud osa kinnitab sedasama ning ühistest nimetajatest jääb erinevate tõlgendamisvõimaluste valguses kõlama surm. Tegelaste allilmas käik ja viljaka eluringi jätkumine on vastastikus sõltuvuses: viimane tagatakse esimesega, surmasfääris viibimisega.

Inimene on seega geograafilisest ja kultuurilisest paigutusest olenemata tema ümber toimuva kirjeldamisel, ning ka rituaalsel läbimängimisel, ühtemoodi mõtelnud. Ja see maailmale mütoloogilise raamistiku abil tähenduse loomine avaldub eriti hästi kõikjal korduvas elu ja surmasfääri vahelises kontaktis. Toonases maailmavaates neid kahte arvatavasti rangelt ei eristatud ning küllap leiaks viimase tõdemuse illustreerimiseks teisigi müüdimustreid. Kreeka, Mesopotaamia ja Egiptuse kultuuriruumide vahelises müüdimaterjalis teatud loogika tuvastamist aga, mis oli ühtlasi üks käesoleva töö eesmärke, töös esitatud materjal edasiste järelduste tegemiseks piisavalt ei võimalda, kuid vähemalt pakkus uurimisprotsess vanaaja ühiskondade mütoloogia uurimisse head sissejuhatust.

Antiikallikad

Aleksandria Clemens, *Protrepticus*

(<http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-exhortation.html>).

Apollodoros, *Bibliotheca*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0022>).

Apuleius, *Metamorfoosid*

Anne Lille tõlkes (1994). *Metamorfoosid, ehk, Kuldne eesel*. Tallinn: Hortus Litterarum.

Aristophanes, *Lysistrata*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0242>).

Aristophanes, *Konnad*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0032>). .

Bion, *Leinalaul Adonisele*

Neil Hopkinsoni tõlkes (1912). *Greek Bucolic Poets*. Loeb Classical Library 28. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Diodoros Siculus, *Bibliotheca Historica*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.00849>).

Euripides, *Bakhandid*

Anne Lille tõlkes (2006). *Vanakreeka kirjanduse antoloogiast*. Tallinn: Varrak.

Herodotos, *Historia*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0126>).

Hesiodos, *Theogonia*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0130>).

Hippolytos, *Refutatio Omnium Haeresium*

(<http://www.newadvent.org/fathers/0501.htm>).

Homeros, *Ilias*

August Annisti tõlkes (2004). *Ilias*. Tallinn: Varrak.

Homerose hümnid

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0138%3Ahymn%3D1>).

Ištari laskumine manalasse.

Amar Annuse tõlkes (2005). *Muinasaja kirjanduse antoloogia*, Tallinn: Varrak 2005).

Inanna kõik allilma

(<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>).

Menandros, *Samia*

Gerhard Jägeri tõlkes (1979). *Samia/Menander*. Bamberg: Buchner

Ovidius, *Metamorfoosid*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0028>).

Pausanias, *Periegeta (Kreeka periegees)*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0160>).

Plutarchos, *De Iside et Osiride*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0238>).

Plutarchos, *Alkibiades*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0006>).

Plutarchos, *Phocion*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0057>).

Pseudo-Lukianos, *De Dea Syria*

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0460>).

Pseudo-Lukianos, *Dialogi Meretricii*

M. D. MacLeodi tõlkes (1961). *Dialogues of the Dead. Dialogues of the Sea-Gods. Dialogues of the Gods. Dialogues of the Courtesans*. Loeb Classical Library 431. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sappho, fragment 140

(<http://inamidst.com/stuff/sappho/>).

Theokritos, *Idüllid*

Neil Hopkinsoni tõlkes (1912). *Greek Bucolic Poets*. Loeb Classical Library 28. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bibliograafia

Antiigileksikon I-II (1983). Tallinn: Valgus.

Athanassakis, Apostolos N. – Wolkow, Benjamin M. (2013). *The Orphic Hymns*. The Johns Hopkins University Press.

Budka, Julia (2000). *Die Osiris-Mysterien und das Osirisgrab – Kemet*, nr 9, 11-14.

Burkert, Walter (1983/esmatrükk 1972). *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.

Burkert, Walter (2016/1984). *Kreeklased ja Idamaad: Homeroseset maagideni*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

Burkert, Walter (1987). *Ancient Mystery Cults*. London: Harvard University Press.

Burkert, Walter (2006/1985). *Greek Religion*. Oxford: Blackwell.

Eliade, Mircea (1996/1958). *Patterns in Comparative Religion*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Espak, P. (2008). *Mesopotaamia kosmiline geograafia ja Abzu: Päikesejumala reis allilma – Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat*, nr 3, 19–29.

Graf, Fritz (1985). *Griechische Mythologie*. München & Zürich: Artemis Verlag.

Griffiths, J. Gwyn (1980). *The Origins of Osiris and His Cult*. Leiden: E. J. Brill.

Güthling, Otto – Menge, Hermann (1913). *Menge-Güthling Griechisch-Deutsches und Deutsch-Griechisches Wörterbuch: mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*. Berlin: Langenscheidt.

Frankfort, Henri (1948). *Kingship and the Gods*. The University of Chicago Press.

Frazer, James George (1994/1912). *The Golden Bough*. Oxford University Press.

Hordblower, Simon – Spawforth, Anthony (toim.) (2003). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press.

Johnston, Sarah Iles (toim.) (2004). *Religions of the Ancient World*. London: Belknap Press of Harvard University.

Kirk, Geoffrey Stephen (1983/1976). *The Nature of Greek Myths*. Harmondsworth: Penguin Books.

Lévi-Strauss, Claude (2012). *Strukturaalantropoloogia: valik artikleid*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

Liddell, Henry George – Scott, Robert (1996). *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

- Malinowski, Bronisław (2014/1992). *Malinowski and the work of myth*. Princeton: Princeton University press.
- Nilsson, Martin (1985). *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*. Salem: Arno Press.
- Otto, Walter (1929). *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Bonn.
- Pater, Walter (1928). *Greek Studies*. London: Macmillan, 1928.
- Plassmann, Joseph Otto (1982). *Orpheus: altgriechische Mysterien*. Köln : Diederichs.
- Stuckey, Johanna (2005). Inanna and the "Sacred Marriage" – MatriFocus, nr 4 (<http://www.matrifocus.com/IMB05/spotlight.htm>).
- Tryggve N. D. Mettinger (2001). *The Riddle of Resurrection*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Van Gennep, Arnold (2010/1960). *The Rites of Passage*. New York: Routledge.

Summary

The Mythological Pattern of a Disappearing and Returning God in Ancient Greece, Mesopotamia and Egypt

The bachelor thesis outlines a widely spread mythical concept in ancient religions in which a figure pays a visit to the underworld the outcome of which is a chaos on the earthly level. As the disappearing figure is accompanied by a divine partner there appears a repetition of ritual seeking for, mourning and lamentation on her side. The figure's loss is often described in terms of infertility, abnormal conditions and deathly atmosphere. Archetypical sets are taken from Greek, Mesopotamian and Egyptian mythology, respectively the fertility goddesses Demeter and Persephone, the wine god Dionysos, next the divine couples of Aphrodite and Adonis and Mesopotamian Inanna and Dumuzi, and finally, the Egyptian Isis and Osiris, the goddess of fertility and the embodiment of the dead and resurrected king.

The aim of the treatise is to offer possible variants the mythical pattern could have implied for its contemporaries as well as for historians of religion trying to understand far gone societies. It is pursued in terms of a broader analysis of interjections and parallels that different traditions bear within. The work is divided into 5 sections: the 1st part introduces Greek tradition, following the assumption that a detailed overview of its myth and ritual would offer better tools for further considerations, the 2nd part observes Mesopotamian and the 3rd Egyptian tradition. In the 4th part a comparative analysis of similar features, divergences and possible conjunctions in the storyline as well as on ritual basis are being offered. The 5th part integrates theoretical approaches of myth and ritual and offers possible interpretations of the material in question.

From the initial observations and the subsequent analyses of the mythological patterns emerges that both, in myth and ritual, aspects of fertility intertwine with hopes for a better status in the afterlife. The latter reveals that ritually staging death might serve as a guarantee for prosperity, both within the realm of actual world and the one beyond. Conclusively, one is allowed to sum up: the same mythological pattern depicts in different religious beliefs the basic concern with a blessed afterlife. And death also encompasses that guarantee.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Elsbeth Hanna Aarsalu

20. 07.1994

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose „Müütiliste figuuride allilma mineku ja tagasituleku müüdimustrist Kreeka, Mesopotaamia ja Egiptuse kultuuriruumis“, mille juhendaja on Mait Kõiv,

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 22.05.2017